Aus der Welt de
Forschungen und Berichte, unter
Heinrich Frick und Ru
herausgegeben v
Erich Fascher und Gusta
Neutestamentliche Rei

Das Urchris
im Lichte der Evang

von

Karl Kund
Dr. theol., Professor an der

1929
Verlag von Alfred Töp

t der Religion
hte, unter Mitwirkung von
und Rudolf Otto
egeben von
d Gustav Mensching
iche Reihe. Heft 2.

hristentum
vangelienforschung

von

l Kundsin
or an der Universität Riga

1929
Töpelmann in Gießen

Das Urchristentum
im Lichte der Evangelienforschung

von

Karl Kundsin
Dr. theol., Professor an der Universität Riga

1929
Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Aus der Welt der Religion

Forschungen und Berichte, unter Mitwirkung von
Heinrich Frick und Rudolf Otto
herausgegeben von
Erich Fascher und Gustav Mensching

Neutestamentliche Reihe. Heft 2.

Printed in Germany

von Münchow'sche Universitätsdruckerei Otto Kindt in Gießen

Inhalt.

1. Der Ausgangspunkt.

Viel Fleiß ist seit mehreren Menschenaltern daran gewandt worden, die Evangelien auf ihren historischen Quellenwert hin zu untersuchen. Das Hauptziel, das den Forschern dabei vorschwebte, war die Erfassung des Lebenswerkes und der Person Jesu mit den Mitteln moderner Geschichtswissenschaft. Der volle Erfolg in dem Ringen um dieses Ziel ist aber bisher ausgeblieben. Man ist heute in weiten Kreisen zur Einsicht gelangt, daß für die Zeichnung eines eindeutigen und mehr oder weniger vollständigen Lebensbildes Jesu der den Evangelien zugrunde liegende Quellenstoff unzureichend ist. So mag der Schein entstehen, als sei die Jahrzehnte hindurch auf diesem Gebiete geleistete Arbeit nutzlos gewesen. Indessen wäre ein solcher Schluß durchaus voreilig. Die Sache liegt vielmehr so, daß ganz abgesehen von wichtigen, die Person Jesu betreffenden Einzelerkenntnissen, die Arbeit noch andere Resultate gezeitigt hat, die freilich auf einer anderen Ebene liegen. Unter den Händen der Forscher hat es sich nämlich mit zunehmender Deutlichkeit erwiesen, daß die Evangelien und ihre Quellen in erster Linie Ausdruck und Spiegelbild des Glaubens und Lebens ihrer Träger, der urchristlichen Gemeinden sind. Das gilt insbesondere von dem Grundbestande der synoptischen Evangelien, oder, besser, der sog. synoptischen Tradition, d. h. vor allem von der sog. Logien- oder Spruchquelle (Q) und den Grundelementen des Markusevangeliums, sodann auch von der Sonderüberlieferung des Matthäus und des Lukas. Alle diese Überlieferungselemente lassen sich in ihrer Eigenart nur dann begreifen, wenn man sie in erster Linie als Ausdruck des Gemeinschaftslebens der ersten Christen zu verstehen sucht.

Aus dieser Erkenntnis ergeben sich natürlich wichtige Gesichtspunkte für die Forschung. Die synoptische Überlieferung — von der johanneischen Tradition soll hier nicht die Rede sein — will, bevor man aus ihr Schlüsse auf die Person und das Werk Jesu zieht, als Quelle für die Geschichte des Urchristentums gewertet werden. Wie steht es nun mit der Anwendung dieses Gesichtspunktes in den neueren Darstellungen?

Es sind vor allem drei großangelegte Gesamt-Darstellungen der Anfänge des Christentums, die uns die letzten Jahre geschenkt haben. Zuerst ist die das Lebenswerk **Joh. Weiß'** abschließende Arbeit „Das Urchristentum" zu nennen, in ihrem letzten Teil zu Ende ge-

führt von R. Knopf (Göttingen, 1917). Sodann das dreibändige Werk des Historikers Ed. Meyer „Ursprung und Anfänge des Christentums" (Berlin 1921/23). Endlich das mehrbändige englisch-amerikanische Sammelwerk „The Beginnings of Christianity" Teil I. „The Acts of the Apostles" herausgegeben von F. Jackson und K. Lake.

Von diesen Arbeiten ist diejenige Meyers am wenigsten von der neueren Evangelienforschung berührt, indem sie bei der Zeichnung der urchristlichen Gemeinde und ihrer Entwicklung noch ganz unter dem Einfluß der idealisierenden, übermalenden Darstellungsweise der Apostelgeschichte steht. Viel stärker wird die Gemeindeüberlieferung schon bei J. Weiß und Jackson-Lake herangezogen. Namentlich versuchen letztere an der Hand der palästinensischen Überlieferungsstücke die Darstellung der Apostelgeschichte in entscheidenden Punkten zu ergänzen und zu korrigieren. Doch lassen auch hier andere Ziele, die sich die Darstellung gesteckt hat, eine konsequente Durchführung der überlieferungsgeschichtlichen Methode noch nicht zu Wort kommen.

Vielleicht empfiehlt es sich daher einmal auf verhältnismäßig kleinem Raum den bescheidenen Versuch zu machen, unter Ausschluß aller übrigen Gesichtspunkte die synoptischen Überlieferungsstoffe von ihrem eigensten Wesen, dem Glauben und Leben der urchristlichen Gemeinde reden zu lassen, ohne zunächst viel danach zu fragen, was die Apostelgeschichte dazu sagt oder wie sich das in den allgemeinen zeitgeschichtlichen Rahmen eingliedern läßt. Aus anderen Quellen erschlossene Tatsachen werden freilich überall dort zu berücksichtigen sein, wo von ihnen entscheidendes Licht auf das Verständnis resp. die Zugehörigkeit des einen oder anderen Traditionselementes fällt.

Den Ausgangspunkt für unsere Darstellung hat somit die Einsicht in das Nebeneinander und Nacheinander verschiedener Entwicklungs- oder Wachstumsschichten der synoptischen Überlieferung zu bilden. Es sind dies vor allem:

1. Die älteste erreichbare Traditionsschicht, repräsentiert durch die sog. Logienquelle (Q) und die ältesten Bestandteile des Markusevangeliums.
2. Die erste Überarbeitung ausgewählter Überlieferungsstoffe im Sinne eines universalistisch gefärbten hellenistischen Christentums durch Markus.
3. Die unter kirchlich-gesetzlichen Gesichtspunkten erfolgte Erweiterung und Ausgestaltung des Überlieferungsstoffes im Matthäusevangelium.
4. Die spätere hellenistisch-heidenfreundliche Stoffgestaltung im Lukasevangelium.

Im Anschluß daran ergeben sich, bei vorläufiger Zusammenfassung der verwandten Stufen 2. und 4., für die Darstellung des Entwicklungsprozesses zunächst folgende Hauptetappen:

a. Älteste palästinensische Stufe, erreichbar hauptsächlich in Q und bei Markus.
b. Die Wendung zum gesetzesfreien und weltoffenen Heidenchristentum bei Mk. und in der Sonderüberlieferung des Lukas.
c. Spätere palästinensisch-syrische Stufe der kirchlichen Lehr- und Verfassungsbildung bei Matthäus.

Daß bei der Verteilung der Überlieferungselemente auf die verschiedenen Schichten nicht mechanisch verfahren werden kann, versteht sich eigentlich für jeden, der mit dem Wachstum lebendiger Überlieferung ein wenig vertraut ist, von selbst und wird auch durch die spätere Darstellung immer aufs neue bestätigt werden.

Die Wege, die wir mit dieser Methode einzuschlagen suchen, sind wohl am vorbildlichsten in Boussets grundlegendem Werk „Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus“, Göttingen 1913, 2. Aufl. 1921, vorgezeichnet. Für die Einzelfragen des Wachstums und der literarischen Bearbeitung der Überlieferung, kommen von neueren Arbeiten vor allem R. Bultmann's Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921, und B. H. Streeter, The four Gospels, London 1926 in Betracht[1]).

2. Überlieferung und Gemeindeleben.

Bevor wir zur Herausarbeitung der einzelnen Stufen schreiten, ist der Finger darauf zu legen, daß die Glaubensgemeinschaft der ersten Christen der die Überlieferung konstituierende Faktor ist. Man ist bei der Behandlung der synoptischen Quellenfragen leicht in Gefahr, sich die Entstehung der Quellen mehr oder weniger nach der Art des literarischen Schrifttums unserer Tage zu denken, dessen Träger einzelne schriftstellerische Persönlichkeiten sind. Bei der Entstehung der Evangelien ist das nur in sehr beschränktem Maß der Fall gewesen. Das tiefere Eindringen in ihre Geschichte zeigt, daß die Auslese, Gestaltung, Interpretation und zum Teil sogar Zusammenfügung des Stoffes sich vielmehr im Schoß der religiösen Gemeinschaft, in beständiger Wechselwirkung mit dem Leben derselben vollzogen hat. Mit absoluter Deutlichkeit geht das aus Überlieferungsstücken hervor, die man geradezu als „Gemeindestücke“ bezeichnet hat. Als instruktives Beispiel kann etwa das 18. Kapitel des Mat-

---

[1]) Man vgl. auch Bultmanns in dieser Schriftenreihe erschienenen Bericht „Die Erforschung der synoptischen Evangelien“ 2. Aufl., Gießen 1929.

thäusev. dienen, wo einzelne Aussprüche Jesu zusammen mit Weiterbildungen des Gemeindegeistes und dem jüdischen Synagogalverband entnommenen Verhaltungsregeln in der Weise zusammengefügt sind, daß eine Einheit zustandegekommen ist, in der eine Reihe leitender Gesichtspunkte des Gemeindelebens zu uns reden: 1. Vorrang der Geringen und Demütigen in der Christengemeinde (V. 1—5). 2. Schonungslose Beurteilung der Verführer (V. 6—9). 3. Pflicht, das Verlorene wiederzugewinnen (V. 10—14). 4. Die Methode der Wiedergewinnung des Abgeirrten unter Anwendung der Mittel der Gemeindedisziplin (V. 15—20). 5. Rückhaltlose Bereitschaft zum Vergeben der sich wiederholenden Verfehlungen (V. 21—35).

Aber nicht nur die sog. „Gemeindestücke", auch die rein erzählenden Partien der Evangelien sind vielfach in den Dienst aktueller Fragen des Gemeindelebens gestellt. So etwa Mark. 10, 2—27, wo in unverkennbarer sachlicher Anordnung in der Form einzelner Episoden des Lebens Jesu die Themata: Verhalten des Christen zur Ehe, zum Kindersegen, zu weltlichem Besitz zur Sprache kommen, mit dem äußerst charakteristischen summarischen Abschluß 10, 28—31. Wenn man das Auge für diese Tatsache geschärft hat, findet man schließlich kaum eine Stelle (von einigen Partien des Lukasev. abgesehen), wo das nicht der Fall ist: ob von Anweisungen zum Gebet, Almosengeben und Fasten, von der Stellung zum Sabbat und zu den Reinheitsgeboten oder vom Verhalten zu den Schätzen der Welt oder gegen die feindliche Umwelt in Trübsal und Verfolgung die Rede ist, überall steht im Hintergrunde eine durch gemeinsames Schicksal und gemeinsame Hoffnung zusammengehaltene Gemeinschaft.

An einzelnen hervorragenden Stücken der Tradition sei das noch besonders deutlich gemacht.

1. Das Vaterunser der Evangelien als Gemeindegebet. Das Vaterunser ist uns bekanntlich in zwei Fassungen erhalten: Matth. 6, 9—15 und Luk. 11, 1—4. Die Frage, ob es von den Evangelisten direkt dem Gemeindegebrauch entnommen oder auf dem Umwege über die Spruchsammlung in die Evangelien gelangt ist, braucht hier nicht entschieden zu werden: das erstere scheint wohl das Wahrscheinlichere zu sein. Die Hauptunterschiede beider Rezensionen sind folgende: der verschiedene Wortlaut der Anrede — die uns geläufige längere Form bei Matth., das schlichte „Vater" bei Luk. Die Bitte um Verleihung der reinigenden Kraft des heiligen Geistes in den älteren Rezensionen des Lukastextes anstelle der Namensheiligung bei Matth. Das Fehlen der sog. 3. Bitte bei Lukas. Das Fehlen der letzten Bitte — um die Erlösung vom Bösen — und der Doxologie bei Lukas (die letztere fehlt übrigens auch in allen

älteren Zeugen des Matth.-Textes). Trotz dieser Verschiedenheiten — wir haben nur die wichtigsten genannt — ist die Bestimmung des Gebets für den Gebrauch in der Gemeinde für beide Texte ersichtlich (man hat bei Matth. an den regulären Gemeindegottesdienst, bei Lukas an die Tauffeier gedacht). Für die Matthäusform zeigen das aufs deutlichste die einleitenden Sprüche: Matth. 6, 5 Wenn ihr betet, seid nicht wie die Heuchler ... 6, 7 Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel Worte machen wie die Heiden ... seid ihnen nicht ähnlich, denn euer Vater weiß, wessen ihr bedürft ... 6, 9 also sollt ihr beten. Wer sind diese „ihr" für das Verständnis der Leser? Doch wohl niemand anders, als die den Pharisäern und Heiden gegenübergestellten Leser selbst, die Christusgläubigen. Und auch bei Luk., trotz der ganz anderen, scheinbar eine bes. Situation des Lebens Jesu voraussetzenden Einleitung (11, 1 f.), ganz dasselbe, nur daß hier die Notwendigkeit einer festen christlichen Gebetsform durch den Hinweis auf das Gebet der Täufergemeinde begründet wird.

Und dann das Gebet selbst. Bei Matth. die feierliche Anrede „Unser Vater" usw., auf welche die sieben liturgisch gegliederten Gebetsstrophen folgen, in ihrem ersten Teil durch den Aufblick zu Gott und den Gedanken an seine Verherrlichung charakterisiert — dein Name, dein Reich, dein Wille, — in den vier letzten Bitten den Blick auf die Nöte der Menschenkinder gerichtet: unser Brot gib uns, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldern, führe uns nicht in Versuchung, erlöse uns vom Bösen. Worauf geht das achtmalige „uns" resp. „wir"? In der Auffassung des Evangeliums doch ohne Zweifel auf die betende Gemeinde. Schon längst hat man gefunden, daß die sog. 5. Bitte — um Vergebung der Schuld — auf Jesus eigentlich nicht anwendbar sei. Wie verständlich dagegen wird sie, wenn das Bild der Gemeinde vor unser Auge tritt. Wir sehen vor uns eine Gemeinschaft von Brüdern, die über die irdischen Nöte hinweg den Blick vor allem auf das kommende Reich, die endgültige Verherrlichung des Willens Gottes richten, die der Gedanke beseelt, von Sünden rein bei Gott in Gnaden zu stehen und sich für die letzte große Prüfung (Peirasmós) zu stärken, wenn die Stunde der ewigen Entscheidung anbricht. Der rückhaltlose brüderliche Ausgleich mit allen Glaubensgenossen — „wie wir vergeben haben" — den jeder Jünger vollzogen hat (beim Eintritt in den neuen Kreis oder, wiederholt, beim Beginn jeder neuen Gemeindefeier — beide Interpretationen sind möglich) ist die selbstverständliche Voraussetzung für das Anrecht, bei Gott Vergebung zu finden.

Sind auch bei Lukas die durchschimmernden Konturen des Gemeindelebens blasser, so ist es doch auch hier eine Vielheit von

Jüngern, die um die Verleihung des Geistes, der Grundkraft des neuen Lebens, betet und durch den Gedanken an das tägliche Brot für die Darbenden (oder das himmlische für die auf das Reich Wartenden?) und an die Vergebung der Sünden und das gemeinsame zeitliche und ewige Schicksal zusammengehalten wird.

2. Die Bergpredigt (Matth. 5 – 7) und ihre kürzere Parallele bei Lukas (6,20 – 48) als Programm des christlichen Gemeinschaftslebens.

Dasselbe, was über den Charakter des Vaterunsers ausgeführt wurde, läßt sich von der Programmrede Jesu in den Evangelien, der Bergpredigt sagen.

Beide Evangelisten, Matth. und Luk., lassen der Rede eine Situationsschilderung vorausgehen. Hiernach ist die Veranlassung derselben der Andrang gewaltiger Volksmassen aus Galiläa und den anliegenden Gebieten resp. dem ganzen jüdischen Lande und dem Küstengebiet Syriens (vgl. Matth. 4, 23 ff. Luk. 6, 17 ff.), welche Belehrung und Heilung begehren. Im Zusammenhang damit erwartet man im Inhalt der Rede eine entsprechende Rücksichtsnahme auf den Charakter und die Geisteslage der buntscheckigen Zuhörerschaft, wie denn auch nach Matth. die Menge vom Inhalt der Rede aufs Mächtigste ergriffen wird (Matth. 7, 28 f.). Analysiert man nun aber den Inhalt, so erweist es sich, daß nur ein verhältnismäßig kleiner Teil derselben auf eine derartige Zuhörerschaft bezogen werden kann: etwa der erste Teil der Seligpreisungen, einige Worte über die Verwerflichkeit des Richtens, vom Geben und Vergeben, vielleicht auch die Ausführungen über die Vergänglichkeit des Reichtums und die Trostworte von der Fürsorge des himmlischen Vaters für die Seinen, kurz, Aussprüche, die bei ihrer Allgemeingültigkeit und Idealität jedem „Mühseligen und Beladenen" was zu sagen haben. In keiner Weise kann aber der Zuhörerkreis, der den breiten Schichten des Landvolkes entstammt, auf sich die Worte vom Salz der Erde, dem Licht der Welt, der Stadt, die auf dem Berge liegt anwenden, und ebenso wenig paßt auf ihn die Bezeichnung der „um Jesu willen Verfolgten" (Matth. 5, 11 Luk. 6, 22) oder das Wort vom „Herr, Herr sagen" (Matth. 7, 21 f.). Dasselbe gilt von der Aufforderung durch die enge Pforte einzugehen und wohl auch von der neuen Gesetzesdeutung bei Matthäus, die ebenso wie die Anweisungen zum rechten Almosengeben, Beten, und Fasten eine deutliche Abgrenzung gegen die Umgebung und die Existenz eines neuen, festumrissenen Gemeinschaftskreises voraussetzen. Es ist somit wohl kein Zufall, daß Matthäus, um den Inhalt der Rede zu rechtfertigen, neben die Volksmassen den engeren Kreis der Jünger stellt (5, 1 f.)

und Lukas die Grenzen verwischend, von der „großen Menge Jünger" redet (6, 17). Natürlich sind es für das eigentliche Verständnis der Leser nicht die „ersten" Jünger, die dem Gange der Erzählung zufolge sich erst kürzlich Jesus angeschlossen haben, sondern in beiden Fällen „die Jünger" im Sinne des Urchristentums, also wiederum die Gemeinde der ersten Christen. Diese sind es, die in der Tat bereits sich als neues Gebilde aus der Umwelt herauskristallisiert haben, Anfeindungen und Verfolgungen ausgesetzt sind, sich in prinzipiellem Gegensatz und ständiger Polemik gegen die gesetzesstrengen Pharisäer befinden, vor falschen Propheten und vor einem leeren Wortchristentum gewarnt werden müssen und fester Grundsätze für ihr gegenseitiges Verhalten, als auch im allgemeinen für die Regelung ihres Gemeinschaftslebens und seiner Formen bedürfen. So haben wir es auch hier bereits mit einer Zurichtung und Deutung der Herrenworte für die Bedürfnisse der Gemeinde zu tun.

3. In besonders interessanter Weise läßt sich diese Beobachtung endlich an den sogenannten „Streitgesprächen" wiederholen. Es ist namentlich das Markusevangelium, welches uns eine ganze Reihe von Stücken dieser literarischen Gattung bringt. Sie alle sind mehr oder weniger an ihrem gleichartigen Aufbau kenntlich. Eine bestimmte Situation aus dem Leben Jesu ruft das Mißfallen der offiziellen Hüter des Gesetzes hervor. Dieses äußert sich in anzüglichen Bemerkungen, die das Verhalten Jesu oder seiner Jünger in den Augen der Anwesenden diskreditieren sollen. Darauf erfolgt eine Gegenfrage Jesu, auf welche die Gegner die Antwort schuldig bleiben, oder ein entscheidender, durchschlagender Ausspruch des Meisters, der die ganze Frage in ein neues Licht rückt. So ist es in der Fastenfrage, in der Frage der Sabbatübertretung, in der Frage der levitischen Reinigungen, der Steuerentrichtung u. a. Nun braucht man garnicht zu bezweifeln, daß Jesus vielfach derartige Zusammenstöße mit seiner pharisäischen Umgebung gehabt hat. Es ist aber interessant zu beobachten (darauf hat zuletzt Bultmann in seiner „Synoptischen Tradition" den Finger gelegt), daß in den betreffenden Berichten sehr häufig nicht eigentlich von Jesus selbst die Übertretung der Satzungen ausgesagt wird, sondern von seinen Jüngern. Diese sind es, die die Fastensitte nicht beobachten (Mark. 2, 18), die am Sabbat Ähren raufen (Mark. 2, 23), die mit ungewaschenen Händen, also mit Übertretung der pharisäischen Reinheitsvorschriften „die Brote" essen (Mark. 7, 1 f.). Und wo es der Meister selbst ist, dessen Verhalten Mißfallen erregt, wie etwa bei dem Verkehr mit den Zöllnern, da sind es wieder die Jünger, denen daraus ein Vorwurf gemacht wird (z. B. Mark. 2, 16). Aus alledem ist ersichtlich, wo die besondere Hochschätzung der Streitgespräche in den Evangelien ihre Wurzel hat:

es ist wieder die spätere Gemeinde mit ihren ganz konkreten Existenzbedingungen und Nöten, die hinter der Überlieferung steht und in den Streitgesprächen sich selbst für die Kämpfe mit der jüdischen Umgebung das Rüstzeug schafft.

Das führt uns zuletzt auf eine Beobachtung, die von größter Wichtigkeit für die Bestimmung des Alters und der Herkunft der Überlieferung ist, die Tatsache nämlich, daß die älteste Phase der Gemeindeüberlieferung innerlich noch ganz mit dem Boden und der Sprache Palästinas, und zwar im Zeitraum vor der Zerstörung der heil. Stadt durch Titus, verwachsen ist. Die treffendsten Beobachtungen, welche diese Tatsachen stützen, findet man wohl in Wellhausens „Einleitung in die 3 synopt. Evangelien" und seinen Evangelien-Kommentaren. Hier sei auf die bekannte Stelle Matth. 5, 21 f. mit den aramäischen Schmähworten, die sich noch im griechischen Text erhalten haben, und die Erwähnung der palästinensischen Gerichtsinstanzen daselbst hingewiesen. Weiter auf Matth. 5, 23, wo noch der Bestand des jerusalemischen Tempels vorausgesetzt ist und zugleich deutlich wird, daß er für die Glieder der Gemeinde leicht erreichbar ist. Die Stadt Jerusalem als Hauptsitz der Christengemeinde scheint auch Matth. 10, 23 gemeint zu sein. Die Zustände der Provinz, des flachen Landes dagegen spiegeln sich deutlich in der Jüngeraussendungsrede Matth. 10, 5 ff. und Parallelen. Die spezifisch semitische Grundformel „Friede mit euch" hat sich daselbst in griechischer Übersetzung erhalten, wobei der ursprüngliche Sinn, wie der Text zeigt, die Grundlage der Ausführungen bildet vgl. Luk. 10, 5, Matth. 10, 12 f. Eine nur im Aramäischen naheliegende (wegen des ähnlichen Klanges der betr. Worte) Verwechslung der Begriffe „reinigen" und „Almosen geben" bildet die Voraussetzung für die zwei Varianten des Spruches Luk. 11, 41 resp. Matth. 23, 26, von denen nur der Wortlaut des Matth. einen rechten Sinn ergibt. Die Beispiele für die aramäische Grundlage vieler Logien und Markusstücke ließen sich noch vermehren. Es sei nur noch an die bekannten Aramaismen Rabbi, Abba erinnert. Aus alledem geht hervor, daß weite Partien der Überlieferung der aramäisch sprechenden palästinensischen Gemeinde entstammen, und zwar teils der jerusalemischen, teils den Provinzialverbänden. Die Selbstbezeichnung der Gemeindeglieder ist ἀδελφοί = Brüder. Der höchsten Autorität erfreuen sich „die Zwölf", als Wortführer und Initiatoren, vor allem als Verbindungsglied zwischen der Masse der Christen und dem Meister. Es hat eine Zeit gegeben, da man sich die theokratischen Befugnisse derselben außerordentlich realistisch ausmalte (Matth. 19, 28 vgl. Luk. 22, 30).

So führen eine Menge Verbindungslinien von der synoptischen Überlieferung zu ihrem eigentlichen Mutterschoß, der palästinensischen

Gemeinde. Diese Spuren hat keine individuelle schriftstellerische Redaktionsarbeit tilgen können. Das berechtigt uns zum Versuche, näher auf die verschiedenen Überlieferungsschichten einzugehen, in der Zuversicht, daß in ihnen noch heute der Pulsschlag des Lebens der ersten Christen herauszuspüren ist.

3. Die palästinensische Urgemeinde.

a. Der Menschensohnglaube.

Die religiöse Einstellung der palästinensischen Urgemeinde hat bei allem, was sie, rückwärts gesehen, mit der Botschaft Jesu und, vorwärts gesehen, mit dem Glauben des späteren hellenistischen Christentums verband, doch ihre ausgesprochene Sonderart gehabt. Diese läßt sich, in Anlehnung an die grundlegenden Ausführungen Boussets in seinem „Kyrios Christos", am treffendsten mit dem Schlagwort „Menschensohnglaube" oder „Menschensohndogmatik" bezeichnen. Grundlegend für diesen Glauben ist die Überzeugung, daß Jesus von Nazareth der „Menschensohn" sei. Was heißt das? Die Bedeutung dieser Formulierung läßt sich wohl nur im Zusammenhang mit dem Menschensohngestalten der zeitgenössischen jüdischen und frühchristlichen Apokalyptik (Daniel, Henochbuch, IV Esra, Mark. 13 vgl. Matth. 24) ins rechte Licht stellen. Auf Grund dieses Schrifttums läßt sich nämlich schließen, daß der „Menschensohn" eine gewissen eschatologisch-apokalyptisch eingestellten Kreisen vertraute Gestalt war, an welche sich in schwerer Zeit die Erwartung des sichtbaren Anbruchs der Gottesherrschaft „von oben her" und des Untergangs der bisherigen widergöttlichen Weltmächte („Tiermächte") klammerte. Der Glaube, Jesus sei der Menschensohn, bedeutete also die Gleichsetzung der irdischen Person Jesu von Nazareths mit der Gestalt dieses „Himmelsmenschen" (Menschensohn nach semit. Sprachgebrauch = Mensch) bei dessen Kommen am Ende der Tage die Weltmächte in Nichts versinken werden und das selige Gottesreich seinen Anfang nehmen wird.

Auf Grund des synoptischen Quellenmaterials, wo die Vokabel „Menschensohn" sich ca. 37 mal (ohne Dubletten) und zwar fast ohne Ausnahme nur im Munde Jesu findet, scheint es zwar möglich, ja wahrscheinlich, daß schon Jesus selbst vom Menschensohn geredet hat. In keinem Fall hat er jedoch *deutlich* die Gleichsetzung *seiner* Person mit dem Menschensohn vollzogen. Das ergibt sich mit Gewißheit aus den alten Sprüchen, in denen noch der Menschensohn als ein von Jesus unterschiedenes Wesen himmlischer Art diesem gegenübergestellt wird, z. B. Mk. 8, 38 vgl. Luk. 9, 26: „Wer sich meiner Worte schämen wird, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen,

wenn er kommen wird in seiner Herrlichkeit mit den heiligen Engeln" oder Luk. 12, 8: „Zu Jedem, der sich zu mir bekennen wird vor den Menschen, wird sich auch der Menschensohn bekennen". Anders wird es nun in der Urgemeinde. Eine sorgfältige Untersuchung der „Menschensohnworte" zeigt, daß zu einem gewissen Zeitpunkt, jedenfalls erst nach den Erscheinungen des Auferstandenen — denn ohne die Auferstehungserlebnisse wäre es natürlich zu diesem Glauben nicht gekommen — die Überzeugung entsteht und sich Bahn bricht: Jesus selbst ist der Sohn des Menschen. Sich selbst und niemand anders hat er mit dem geheimnisvollen Ausdruck bezeichnet. Mit anderen Worten: er ist der himmlische, in seinem Wesen von den irdischen Machthabern grundverschiedene Messias, mit dessen Kommen das Reich Gottes, der neue Aeon in sichtbarer Gestalt anbricht, dessen Reich im Gegensatz zu den irdischen ein ewiges sein wird. Mit dieser Gleichsetzung war die Sonderart der christlich-messianischen Gemeinde im Unterschied von anderen auf den Messias oder auf den Anbruch des neuen Aeon wartenden Gemeinschaften in ihrer Sonderart bestimmt: Was die Welt niemals geträumt hat, ist Tatsache: der Messias hat bereits kurze Zeit unerkannt auf Erden geweilt. Die verblendeten Juden haben ihn ans Kreuz gebracht. Wohl denen, deren Augen sehend geworden sind, die in den kurzen Tagen seines Erdendaseins oder in der kurzen Gnadenzeit, die noch gegeben ist, sich zu ihm bekannt haben! Wehe denen, die ihn, an dem sich das Schicksal der Menschheit entscheidet, verleugnet oder verworfen haben!

Mit der Umwelt, d. h. mit anderen Glaubensgemeinschaften und -Richtungen in Palästina z. B. mit den Jüngern Johannes des Täufers, hatten die ersten Christen vieles gemeinsam: die Erwartung des baldigen Endes dieser Welt und des Gerichts, die Überzeugung von der Notwendigkeit einer radikalen Buße u. a. m. Das Bewußtsein, in der Person Jesu bereits den himmlischen Messias sowie die Normen zu kennen, nach denen das Gericht stattfinden wird, war ihr Sonderbesitz. Im Gegensatz zu der herrschenden Meinung hat sich nach ihrer tiefsten Überzeugung das erhabene, göttliche Wesen nicht im Herrschen, sondern im Dienen offenbart (Mark. 10, 45 f. vgl. Luk. 22, 25 ff.). In seiner Erniedrigung lag die Vorbedingung zu seiner Erhöhung: er m u ß t e von den Menschen verworfen werden, leiden und sterben, um auf diese Weise in die himmlische Herrlichkeit eingehen und zum himmlischen Messias erhoben werden zu können. (Mark. 8, 31 9, 31 10, 33 vgl. auch Luk. 24, 25 f. und Phil. 2, 5 ff.). Das Bekenntnis zu diesem durch Erniedrigung erhöhten Menschensohn verbürgte die künftige Teilnahme der Bekenner an der himmlischen Seligkeit.

Dieses war die Form, in der die Urgemeinde Gott in der Person

Jesu erfaßt hatte. Im tiefsten Sinn bedeutete das die Überzeugung, daß das Geheimnis des göttlichen Wesens sich in der Niedrigkeit und dem unverschuldeten Leiden des Menschentums Jesu als etwas der „Welt" Entgegengesetztes kundgetan hat. Das himmlische Wesen ist auf Erden gewesen, aber die Welt hat es nicht erfaßt.

In diesem Licht sind alle Menschensohnsprüche der Evangelien zu verstehen. So, wenn der Titel „Menschensohn" mit dem Kommen Jesu in Herrlichkeit (in den eschatologischen Stellen) in Zusammenhang gebracht wird, oder wenn er die Aussagen über das Leiden und die Verwerfung durch die Menschen begleitet (die zweite Hauptgruppe der Aussagen), endlich, wenn er in Stellen eingetragen wird, in denen ursprünglich einfach von der irdischen Person Jesu oder sogar vom Genus „Mensch" die Rede gewesen sein wird.

Während sich so einerseits in der Tat ein neues Verständnis des Wesens Gottes in den Ausdruck kleidete, bot es andererseits reiche Gelegenheit für das Eindringen alter vor- und unterchristlicher Vorstellungen in den Gemeindeglauben. Hierher gehört der ganze Komplex eschatologisch-apokalyptischer Anschauungselemente, die sich mit dem „Menschensohn" in der jüdisch-orientalischen Enderwartung assoziiert hatten: die Berechnung der Jahre und Tage bis zum Eintritt des Weltendes, die Lehre von der letzten „großen Trübsal" und den Zeichen an Sonne, Mond und Sternen, die Vorstellung vom sichtbaren Kommen des Weltenrichters auf den Wolken, von der Auferstehung der Toten und dem letzten Gericht, die Ausmalung der himmlischen Seligkeit der Erlösten und der ewigen Pein der Gottlosen. Viele Abschnitte der Evangelien, vor allem die sogenannte kleine Apokalypse Mark. 13 mit ihren Parallelen, legen Zeugnis davon ab, wie sich diese Vorstellungen der Gemüter bemächtigten und sie in Spannung hielten. Worte wie dasjenige vom Kommen des Menschensohnes „zur Rechten der Macht" (Mark. 14, 62) oder von dem Eintritt der Vollendung vor dem Aussterben der ersten Generation (Mark. 9, 1) in der allernächsten Zukunft (Matth. 10, 23), werden jetzt Jesus selbst in den Mund gelegt.

In dieser „konsequent-eschatologischen" Auffassung hat Albert Schweitzer den Kern der Botschaft Jesu selbst zu erkennen geglaubt, wie wir meinen, mit Unrecht. Die Erkenntnis von der Übermalung des ursprünglichen Bildes infolge der Menschensohndogmatik der Urgemeinde mahnt uns zur Vorsicht: nicht so sehr Jesus, als der Glaube der Urgemeinde tritt uns hier in seiner ausgesprochenen Eigenart entgegen.

b. Die neue Einstellung zur Umwelt und zu den Brüdern.

Mit der Gewißheit des nahe bevorstehenden Weltendes und Kommens des Menschensohnes war auch eine besondere Einstellung zur Umwelt und zu den Brüdern gegeben. Die Stellung zur Welt, die uns in der Urgemeinde begegnet, ist wesentlich dieselbe, wie wir sie aus Paulus kennen: „Die Zeit ist kurz bemessen, und hinfort gilt es, daß die da Frauen haben, seien, als hätten sie keine, die da erwerben, als besäßen sie nicht, die mit der Welt Gemeinschaft haben, als hätten sie nichts davon. Denn die Gestalt dieser Welt ist am Vergehen." (1. Kor. 7, 29 ff.). Anders ausgedrückt, aus dem ernsthaften Rechnen mit dem Weltende ergab sich einmal die Notwendigkeit der völligen inneren Loslösung von der Welt, sodann aber auch das bis zum äußersten angespannte Bemühen um die Rettung möglichst vieler Volksgenossen vom drohenden Untergang. Gewiß, das furchtlose Bekenntnis zu Jesu als dem Menschensohn, war, wie wir sahen, die Grundbedingung der Teilnahme am künftigen Heil (Matth. 10, 32. 33 aus Q; Mark. 8, 38 u. sonst.) Als warnendes Beispiel stand sogar ein Johannes der Täufer da, weil er an der äußeren Niedrigkeit der Gestalt Jesu Anstoß genommen (Matth. 11, 2 ff.). Indessen das Bekenntnis zu ihm sollte ja keineswegs nur ein Bekennen mit den Lippen sein. Vielmehr stand in aller Sinn das Jesuswort: „Nicht jeder, der zu mir Herr, Herr sagt, wird eingehen in das himmlische Reich, sondern der den Willen tut des Vaters im Himmel", Matth. 7, 21 f. (kürzere Fassung Luk. 6, 46: Was nennt ihr mich Herr, Herr, aber tut nicht, was ich sage). Und ein anderes Traditionsstück wußte davon zu erzählen, daß das Entscheidende für das ewige Schicksal das Verhalten zu den Geringen, den Obdachlosen, den Nackten und Hungrigen sei, denn „was ihr einem dieser Geringsten getan habt, habt ihr mir getan" (Matth. 25, 40).

Das Bild, das wir damit erhalten, ist das Bild einer Gemeinde der G e r i n g e n (mikroi), der Brüder und Schwestern, die nichts in dieser Welt zu verlieren haben, weil sie sich von allem losgelöst haben. In der Tat haben die Jünger, als sie Galiläa verließen, um sich in Jerusalem zu einer Gemeinschaft der Wartenden zusammenzuschließen, alles verlassen, (vgl. Mk. 10, 28 ff. = Matth. 19, 29 = Luk. 18, 28 f.) nämlich Haus und Acker, Brüder und Schwestern, Vater und Mutter, in einzelnen Fällen auch Frau (Luk.) und Kind, haben also zum großen Teil nicht nur ihren Besitz, in der Regel auch Familie und Hauswesen aufgegeben, sofern das alles sie an der Hingabe an das „Eine, das not tat", hinderte. Sie hatten in ihrem Leben das Wort vom Aufgeben des Schatzes, den Motten und Rost

fressen, um einen Schatz im Himmel zu haben, (Matth. 6, 19f, vgl. Luk. 12, 33f) verwirklicht. Sie hatten alles verkauft, um das eine verborgene Gut, die eine kostbare Perle zu erlangen (Matth. 13, 44. 45) und sich von der Sorge um den kommenden Tag frei gemacht gemäß dem Wort Matth. 6, 33 Luk. 12, 31.

Es gab in der Gemeinde auch Glieder, die ursprünglich wohlhabend gewesen waren, dann aber den Besitz zum Besten der Armen (Mitchristen) geopfert hatten, um so für den Himmel reich zu werden vgl. Luk. 12, 33. Andere hatten anfangs versucht, mit ihren andersdenkenden Blutsverwandten zusammen zu bleiben, bis sie die Unmöglichkeit erkannt hatten, in zwei Welten zu leben, und auf sich das Wort Jesu angewandt hatten: ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern Spaltung (Luk. 12, 51. 52).

Umso brünstiger war die Hingabe solcher Glieder an das neue Leben der Bruderschaft. Zum Dienen war ja der Menschensohn gekommen, also war das auch der Lebensinhalt seines Jüngers, der ja nicht über dem Meister sein soll (Luk. 22, 25f). In Erweisung auch der schlichtesten Dienste, z. B. bei Tisch, ging man soweit, daß der Unterschied zwischen hoch und niedrig, jung und alt vollkommen verblaßte (s. daselbst).

Ergreifend in der Geradlinigkeit und Demut ihres Verhaltens waren diejenigen, die in wörtlicher Erfüllung der Anweisungen des Meisters Beweise ihrer brüderlichen Gesinnung darbrachten, indem sie in absoluter Geringschätzung der gesellschaftlichen Sitte zu sich ins Haus zum Gastmahl nicht die Standesgenossen, sondern die Armen des Dorfes oder der Stadt luden (Luk. 14, 12ff) oder, wenn sie selbst geladen waren, sich den Platz der Geringeren wählten (Luk. 14, 7ff).

Ein weiteres charakteristisches Moment war die Beziehung der Geschlechter zu einander. Zwar war man weit davon entfernt nach Sitte radikal gesinnter asketischer Kreise die Ehe für Sünde zu erklären und Trennung der Ehegatten zu fordern. Im Gegenteil, mit Berufung auf den Meister, der sich häufig namentlich des damals über alle Maßen entrechteten weiblichen Teiles angenommen hatte, galt die Ehe als schlechthin unlöslich. Eine doppelte Moral wurde in der Ehe nicht geduldet (Mk. 10, 2ff), erst später, als die Sittenreinheit der ersten Zeit bereits Brüche bekommen hatte, (vielleicht auch infolge des Auflebens des ursprünglich überwundenen Standpunkts der Rabbinen), begann man Ausnahmen zuzulassen, wo faktischer Ehebruch eine weitere Aufrechterhaltung der Ehe nach menschlichem Ermessen unmöglich macht. (Vgl. die Klauseln im Matthäustext Matth. 19, 9 und 5, 32 verglichen mit Mark. 10, 11 und Luk. 16, 18.) Daneben gab es freilich auch solche, die um der Reinheit willen jede Berührung eines Weibes, selbst den Gedanken an

eine solche glaubten meiden zu müssen. Jedenfalls hat diese Frage schon früh zu schaffen gemacht und es scheint, daß von Anfang an nebeneinander zwei verschiedene Auffassungen bestanden haben. Man vgl. Matth. 5, 28ff. oder Matth. 19, 10ff. mit der Markusperikope von der Ehescheidung (Mk. 10, 2—12) und hierzu auch Paulus 1. Kor. 7.

Vielleicht das Allergrößte war das Bewußtsein, angesichts der Nähe des großen neuen Tages ohne Zögern den Ausgleich mit allen seinen Widersachern, vor allem seinen Glaubensgenossen herbeiführen zu müssen. Die Pflicht zur Versöhnlichkeit und zum Vergeben spricht aus einer ganzen Reihe von Stellen, nicht selten mit eschatologischer Motivierung vgl. Matth. 5, 25f. = Luk. 12, 57—59; Matth. 5, 23f.; Matth. 5, 43f. vgl. Luk. 6, 27. 28; Luk. 6, 37; Matth. 18, 21ff. Nicht wenige, die früher einander Demütigungen und bitteres Unrecht zugefügt oder auf Rache bedacht gewesen waren, waren jetzt auf verschiedenen Lebenswegen Glieder einer und derselben Bruderschaft geworden. Da war es selbstverständlich, daß alles erlittene Unrecht und alle Bitterkeit dem Vergessen anheimgegeben wurde; vor allem schon beim Eintritt in die Gemeinde. Nur so konnten die gewesenen Feinde jetzt gemeinsam vor das Angesicht Gottes treten und sprechen: „Vergib uns unsere Schulden, wie wir vergeben haben unseren Schuldnern".

Das Grundmotiv dieses Verhaltens zu einander und zur Umwelt war das Bewußtsein, bereits einer andern, besseren Welt anzugehören, wenigstens zum Eintritt in sie berufen zu sein. Und diese konnte ja jeden Tag anbrechen . . . .

Es ist nur natürlich, wenn unter solchen Umständen der Blick vieler sich immer und immer wieder auf jene bessere Welt richtete, wo sie hundertfältiger Ersatz für alle Demütigungen erwartete, die sie getragen hatten. So konnte es, namentlich in Zeiten des Erlahmens der unmittelbaren Geisteskraft, dazu kommen, daß infolge einer Verschiebung des ursprünglichen Gesichtspunktes, wonach das Himmlische alles, das Irdische nichts war, die Absage an die Welt und ihre Güter schon als eine gewisse Leistung empfunden wurde, für die ein ewiger Lohn in Aussicht stand. So ist das moralische Lohnschema in die Betrachtungsweise der Urgemeinde mit der Zeit reichlich eingedrungen, wie viele Aussprüche der Spruchsammlung, etwa Luk. 14, 14 . . . „denn es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten", oder Luk. 6, 23 vgl. Matth. 5, 12: „Freuet euch und jubelt, denn euer Lohn ist groß im Himmel"; Matth. 6, 4. 7. 18: „Und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es Dir vergelten" u. a. m. bewiesen. Hier wirkte das ganze Niveau der bisherigen Anschauungsweise, die Jahrhunderte lang das

Volksgemüt beherrscht hatte und im Pharisäismus zum Dogma erhoben war, deutlich nach.

Wenn man seinen irdischen Besitz verlassen hatte, so malte man sich im Anschluß an das Wort des Meisters etwa den Schatz aus, den man dafür im zukünftigen Äon erlangen wird. Für den Verlust des irdischen Hauswesens und der leiblichen Angehörigen hoffte man durch die Gemeinschaft der Seligen im kommenden Reich (Matth. 19, 29. 30) und für die Schmach im Diesseits durch den Platz „in Abrahams Schoß" entschädigt zu werden (Luk. 16, 19—31). Jedoch muß betont werden, daß im Vergleich mit der pharisäischen Lohnlehre die rechnenden Gedanken stets mehr oder weniger an der Peripherie blieben (am stärksten zeigen sie sich in den stark judaistisch orientierten Schichten des Matthäusevangeliums) und allzuaufdringlicher Lohnerwartung man mit den Worten des Meisters an die Zebedäussöhne Mark. 10, 35 ff. oder mit dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20, 1 ff., wo die „letzten" denselben Lohn wie die „ersten" erhalten, zu begegnen wußte.

Die innere Loslösung von der Welt und ihren Gütern, um für das kommende Leben reif zu sein, war jedoch nur die eine Seite des Verhaltens, welche der eschatologische Menschensohnglaube in den Jüngern auslöste. Neben dieses Bemühen um persönliche Heiligung trat als zweites der brennende Wunsch, der Umwelt, in erster Linie dem eigenen Volk, sofern ihm das Geheimnis des Menschensohnes und seines Kommens noch verborgen war, die entscheidende Erkenntnis zu vermitteln. So führte der eschatologische Menschensohnglaube zur urchristlichen Missionsverkündigung.

Nach den Missionssprüchen und Aussendungsreden von Mark. und Q zu urteilen (vgl. Mark. 6, 6—11; Matth. 10, 5—16; Luk. 9, 1—5 und 10, 2—12) war, entgegen der Darstellung der Apostelgeschichte, keineswegs nur Jerusalem der Ort, von wo aus missioniert wurde. Die Bewegung umfaßte vielmehr das ganze Land: Haus um Haus, Dorf um Dorf, Stadt um Stadt galt es aufsuchen, um die Botschaft, von der die Seligkeit Tausender abhing, hinauszutragen. Jetzt galt das Wort: Was euch ins Ohr gesagt ist, tut kund in der Öffentlichkeit und was ihr im Verborgenen erfahren habt, das kündet von den Dächern (Matth. 10, 27 vgl. Luk. 12, 3 auch Mark. 4, 21—23). Danach scheint es, als wäre anfangs die neue Botschaft nur Leuten des nächsten Vertrauenskreises gleich einem Geheimnisse zugeraunt worden. Das bezieht sich vielleicht auf die Zeit, als man sich „aus Furcht vor den Juden" nur bei verschlossenen Türen zu versammeln wagte. Diesem frühesten Stadium folgte jedoch bald ein zweites, da die Erkenntnis sich nicht mehr Zwang antun ließ, sondern aus innerer Notwendigkeit an die Öffent-

lichkeit hinausdrängte (mit der Apostelgeschichte zu reden — nach Pfingsten). Denselben Gedanken, mit der Botschaft aus der ursprünglichen Verschlossenheit vor die Öffentlichkeit treten zu müssen, bezeugt auch das Wort vom Licht, das nicht unter den Scheffel gehört und das andere von der Stadt auf dem Berge (Matth. 5, 14ff. vgl. Mark. 4, 21; Luk. 8, 16 11, 33). Die Darstellung des Wanderlebens der Missionare hat sich uns in mehreren Redaktionen erhalten (Mark. 6, Luk. 9 und 10, Matth. 10), die wohl alle ursprünglich auf palästinensische Verhältnisse gehen. Wenn Mark. im Gegensatz zu den beiden anderen Evangelisten den Stab und die Sandalen gestattet, auch nicht ausdrücklich das zweite Kleidungsstück verbietet, so wird er den Eindruk der außerordentlichen Bedürfnislosigkeit, ja Armut, den die anderen Berichte hervorrufen, wenigstens soweit haben mildern wollen, wie es der Geschmack seiner Leser oder die Gepflogenheit seiner Zeit verlangte. Aber auch so bleibt der starke Eindruck bestehen. Ohne einen Pfennig Geld, ohne jegliches Reisegepäck, ohne gewisse Aussicht auf Unterkunft und Verpflegung sind die ersten Missionsboten hinausgezogen. Sich vielleicht einer Gewohnheit des Meisters erinnernd, seine Begleiter paarweise zu kurzen Erkundigungsgängen abzuordnen, sind sie zu zweien von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt gegangen, mit der Hausmission beginnend, auf den Plätzen es fortsetzend. Es war die Botschaft von der Nähe des Reiches, die sie hinaustrugen, und von Jesus, der als Menschensohn wiederkommen würde.

Die erste Missionswelle, die man wegen des Verbots Matth. 10, 5 noch nicht der späteren, Apostelgeschichte 8, 4 ff. geschilderten Samaritermission gleichsetzen darf, ergoß sich ausschließlich in jüdisches Gebiet. „Betretet keine Heidenstraße, gehet in keine Samariterstadt" — dieser Grundsaß kann nur in der allerersten Zeit gegolten haben, als man in der Verkündigung an Israel die Vorbedingung für das Kommen des Menschensohnes sah, vgl. Matth. 10, 23[1]). In mehr als einer Hinsicht korrigiert dies Bild die landläufige Auffassung, die der Apostelgeschichte folgt. Es waren keineswegs einzelne hervorragende Missionare, etwa nur „Apostel und Evangelisten", die die zur Entscheidung drängende Botschaft hinaustrugen, es waren die „Kleinen" und „Geringen", die keine Redner und Propheten großen Stils waren und sein wollten. Es waren die Kinder im Geist und die Unmündigen, denen Gott das Geheimnis offenbart hatte

[1]) Alb. Schweitzer hat in den Grundsätzen Matth. 10, 5 und 23 typische Züge der eschatologischen Haltung Jesu erblicken wollen. Wir können darin, wenn 10, 5 nicht Redaktionsarbeit des Matth. ist, nur die Haltung der Urgemeinde oder eines ihres Teiles ausgeprägt finden, und zwar in der allerfrühesten Zeit.

(Matth. 11, 25), die zum ersten Mal vor die Welt traten und oft nicht gewußt hätten, wie und was sie reden sollten, wenn der „Geist des Vaters" ihnen in entscheidender Stunde nicht zu Hilfe gekommen wäre. Das haben sie denn auch nicht vergessen. Matth. 10, 20.

Und so war auch das Heldentum dieser Leute, das sich bald in Anfeindung und Verfolgung erweisen sollte, ein Heldentum nicht der Großen und Starken, sondern ein solches der Geringen. War doch für sie bereits das feindselige Verhalten der Schriftgelehrten und Synagogenvorsteher eine schreckengebietende Macht, die Furcht und Besorgnis auslösen mußte, von dem Eingreifen höherer Instanzen ganz zu schweigen (Matth. 10, 17 f.). Daher die uns fast zu drohend anmutende Ankündigung: „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe" (Matth. 10, 16).

Aber größer als die Gefahr, war ihr Trost. Das ärgste was sie neben Anfeindungen, Beschimpfungen und der erniedrigenden synagogalen Körperstrafe treffen konnte, war der leibliche Tod. Aber was bedeutete dieser gegenüber dem Besitz des jenseitigen Lebens, welchen ihnen keine Macht der Welt rauben konnte. Daher das Gedenken der Worte: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib wohl töten mögen, aber die Seele nicht töten können" etc. vgl. Matth. 10, 28; Luk. 12, 4 (aus Q). Der, dem die Sperlinge nicht zu klein sind, wird auch sie in schwerer Stunde zu behüten vermögen (Matth. 10, 29 vgl. Luk. 12, 6). Und wenn es viel Unverdientes zu erleiden gab, stellte sich von selbst der Gedanke ein, daß ja der Knecht nicht besser sei als sein Herr, noch der Schüler als sein Meister (Matth. 10, 24 f.). Wer sein „Kreuz" nicht auf sich nehmen und Jesus nachfolgen kann, ist ja seiner nicht wert (Q. und Mark.).

c. Die Stellung zum Judentum, Anfänge des Kultus und der Lehre.

Der herrschenden Auffassung gemäß, die sich vor allem auf Paulus (vgl. namentlich Gal. 2), dann aber auch auf Apostelgesch. 12, 17 und 21, 17 ff. und einige spätere Schriftsteller berufen kann, ist das eigentliche Haupt und der geistige Leiter der jerusalemischen resp. palästinensischen Gemeinde 2—3 Jahrzehnte hindurch (nur die ersten Jahre etwa ausgenommen) der Herrenbruder Jakobus der Gerechte gewesen. Ihn pflegt man sich auf Grund der genannten Quellen als gesetzesstrengen Juden vorzustellen, der an eine Loslösung und Verselbständigung der Christengemeinde nicht gedacht, sondern den „judaistischen" Standpunkt vertreten, daß Gesetz und Kultus der Juden auch für die Christen unverbrüchliche Verbindlich-

keit besäßen. Die Tatsache des Bestehens einer solchen Richtung und der Führerrolle des Jakobus in gewissen Kreisen ist zu gut bezeugt, als daß man sie in Abrede stellen könnte. Man ist aber im Irrtum, wenn man meint, daß der Standpunkt und die Autorität des Herrenbruders sich auf das ganze palästinensische Urchristentum erstreckt hätte. Die Gemeindetradition, die sich in der synopt. Überlieferung erhalten hat, belehrt uns eines anderen. Sowohl im Markusev., als vor allem in der Q-Schicht findet sich von diesem gesetzesstrengen Standpunkt, dessen Hauptvertreter Jakobus ist, kaum eine Spur. Die einzigen deutlichen Hinweise auf die Verbindlichkeit des Gesetzes und seiner Auslegung durch die Schriftgelehrten auch für die Christen finden sich im Sondergut des Matthäusevangeliums. Hierher gehört die Stelle Matth. 5, 19. 20, wo die Erfüllung auch der kleinsten Gebote von den Christen gefordert wird und der befremdliche Ausspruch Matth. 23, 2. 3, wo die Lehrautorität der „Schriftgelehrten und Pharisäer" auch für die Christen scheinbar aufrecht erhalten wird. Vielleicht ist hierher auch noch Matth. 18, 15 ff. zu rechnen, wo die Gemeindeordnung der Christen auf streng alttestamentlicher resp. synagogaler Grundlage fußt. Endlich kann man an die jüdisch-partikularistisch geprägten Ausdrücke Matth. 10, 5 und Matth. 10, 23 denken. Alle diese Aussprüche jedoch nehmen einen verschwindend kleinen Platz in der Tradition ein und finden sich ausschließlich in der Sonderüberlieferung des Matthäusevangeliums, so daß man hier vielleicht in der Tat an einen Restbestand der jerusalemisch-jakobinischen Überlieferung denken könnte[1]). Doch ist nicht zu vergessen, daß auch in diesen Stücken wie überhaupt in der ganzen synoptischen Überlieferung sich nicht die geringste Spur einer Vorzugsstellung des Herrenbruders Jakobus erhalten hat (das Matthäus-Evangelium ist ja ausdrücklich „petrinisch"). So gelangen wir zum Schluß, daß die Jakobuskreise, welches auch sonst ihre Bedeutung gewesen sein mag, bei der Ausgestaltung der Evangelientradition nur wenig mitgesprochen haben. Das eigentliche schöpferische, traditionsbildende Lebenszentrum der Urgemeinde, auch soweit es sich um Palästina handelt, hat sich offenbar außerhalb dieser allzu konservativ und gesetzesstreng eingestellten Schicht befunden. Die eigentlichen Träger der der neuen Religion eigentümlichen weltüberwindenden Kraft sind in den Schichten der palästinensischen Provinzialgemeinden zu suchen, die unter steter Anfeindung durch die Umgebung ihre Sonderart bewahrten und durchsetzten. Als die Verfolgungen ausbrachen, wurden diejenigen um Jakobus von denselben zunächst kaum betroffen (vgl. Apostelgesch. 8, 1 21, 1 ff.). Die Träger des lebendigen Wortes waren

---

[1]) Vgl. dazu Streeter, The four Gospels, 1926.

jedoch in dieser Zeit, wie die Q-Schicht das auf Schritt und Tritt zeigt, die Geschmähten und Verfolgten.

In diesen Kreisen nun war die Stellung zu Gesetz und Judentum, wie das schon aus der Tatsache der Verfolgung hervorgeht, eine von Grund aus andere. Nicht das Bewußtsein der Solidarität mit pharisäischem Schriftgelehrtentum, sondern das des tiefen, prinzipiellen Gegensatzes, ist für diese Kreise charakteristisch. Viel enger als mit dem offiziellen Judentum berühren sich hierin die Christen mit der breiten Masse des „Landvolks", des aus der rabbinischen Polemik bekannten „Am-ha-ares", dem ja auch, ganz wie den Kreisen, die Träger der Markus- und Q-Tradition sind, laxe Haltung gegenüber dem Gesetz, Nichterfüllung der Reinheitsregeln etc. vorgeworfen wird.

Gewiß, nirgends verleugnet sich die Tatsache, daß der Mutterboden auch dieses Zweigs des urchristlichen Lebens die alttestamentliche, theokratische jüdische Gemeinde gewesen ist. Gegen die gewissermaßen selbstverständlichen, tief im Volksleben wurzelnden heiligen Gewohnheiten der Volksreligion besteht zunächst kein Gegensatz. Die Heiligkeit des jerusalemischen Tempels und mit gewissen Einschränkungen (vgl. die Perikope von der Tempelreinigung) auch sein Kultus werden anerkannt (vgl. hierzu den Spruch Matth. 5, 23 f., falls dieser nicht bereits die engere Auffassung der Jakobuskreise, die z. T. ins Matth.-Ev. eingedrungen ist, widerspiegelt). Der Sabbat behält noch, als von Gott eingesetzt, seine Bedeutung als Haupttag für gottesdienstliche Versammlungen und Pflege des Gemeindelebens (vgl. die Berufung auf das Verhalten Jesu, der am Sabbat seiner Gewohnheit gemäß in die Synagoge gegangen ist sowie die Streitgespräche über die Sabbatheiligung bei Markus). Auch darf man annehmen, daß in ähnlicher Weise noch manche andere religiöse Gewohnheiten, etwa die Einhaltung der Festzeiten, bei den Christen fortbestanden. Der Schwerpunkt und Wesenskern lag jedoch für die von der pharisäischen Umgebung angefeindeten Kreise nicht mehr im gemeinsamen Alten, das sie verband, sondern im „neuen Wein", für welchen die alten Schläuche nicht mehr taugten. Schon die Erfüllung des Gesetzes im Sinne des Liebesgebots Jesu (Mark. 12, 28 ff.) bedeutet ein radikal Neues. Vollends konnte für die Bekenner des Menschensohnes und seine Kreuzesträger von der kleinlichen Beobachtung der rabbinischen Gesetzesauslegung (deren Mißachtung auch dem Am-ha-ares vorgeworfen wird), was Heiligung des Sabbats, Beobachtung der levitischen Reinheitsregeln, Verzehntung des Eigentums, Ausübung der Fastengebräuche u. a. m. anbetraf, keine Rede mehr sein. Das zeigt unwiderleglich der breite Raum, der in den palästinensischen Traditionsschichten den Streitgesprächen über diese Dinge angewiesen ist (Mk. 2, 18 – 22

2, 23—27 3, 1—6 7, 1—23), sowie die vernichtende Polemik gegen die Gesetzlichkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, welche sich, ebenfalls mit deutlichem palästinensischen Einschlag, in den Weherufen der Q-Schicht findet (Luk. 11, 37 ff. und 20, 46 f. vgl. Matth. 23, 4—36). Bestanden auch, mehr auf die Struktur gesehen, viele der jüdischen Lebens- und Denkformen in der palästinensischen Gemeinde weiter fort, so doch nicht mehr mit dem Anspruch auf absolute Bedeutung, sondern als Dinge zweiter Ordnung, die zu diesem vergänglichen „Äon" gehören. Und vor allem war der Inhalt, der Lebensstoff, der sich in diese Formen kleidete, ein neuer. Nicht nur in der Synagoge, auch im Privathause versammelten sich die Bekenner des Messias Jesus zur Pflege der Gemeinschaft in Glaube und Liebe. Nicht nur am Sabbat fanden diese Versammlungen statt, sondern zum Teil täglich. Bewegten sich die gemeinsamen Gottesdienste in formaler Hinsicht auch in den Bahnen des synagogalen Kultus, so war doch die Haltung eine ganz andere. Den Vorsitz führten nicht mehr die in unnahbarer Höhe über dem Volk stehenden Gesetzeslehrer, sondern schlichte „Brüder" aus der Mitte der Gläubigen, nicht in lange Talare oder Gebetsgewänder gekleidet, sondern im schlichten Alltagskleide (Mark. 12, 38 f. Matth. 23, 5 Lukas 20, 46 vgl. Matth. 10, 10), nicht selten — nach dem Äußeren beurteilt — die Geringsten unter den Geringen. Demut war der hervorstechendste Zug. Standesunterschiede existieren nicht mehr. Selbst die bei den Juden übliche Anrede „Rabbi" oder „Vater" gegenüber dem Lehrenden wurde gemieden. Einer war ihr Meister — Christus, und einer ihr Vater — Gott (Matth. 23, 7—12). Sprach man gemeinsam das Gebet, so war es nicht mehr das synagogale „Schᵉma" (Höre, Israel), oder das sabbatliche jüdische Siebengebet oder gar das ermüdend lange „Achtzehngebet", sondern das neue Siebengebet, das Unser-Vater. Eine neue Bedeutung erhielt die übliche Schriftverlesung, und namentlich die darauf folgende Schrifterklärung, weil sie dazu diente, das neue Verständnis für den Sinn der Schrift zu erschließen (vgl. Luk. 4, 17 ff. 24, 25 ff. Matth. 5, 21 ff). Im Zentrum derselben standen die auf Jesus zu beziehenden alttestamentlichen Stellen. Hier war es, wo der Grund zum christlichen Schriftbeweis und zur Angleichung des irdischen Lebens Jesu an das alttestamentliche „Prophetenwort" gelegt wurde, auf das jetzt ein neues Licht fiel. Im besonderen Maße galt das von den Worten, in denen man eine Weissagung des Kommens des Messias in der Niedrigkeit seines Leidens, Sterbens und der nachfolgenden Erhöhung fand. Da war es nicht zu verwundern, daß man nicht nur so deutliche Hinweise, wie Jes. 53, sondern auch Stellen, wie etwa Sach. 9, 9 13, 7 oder einzelne Stücke der Psalmen, die das unverdiente Leiden des Ge-

rechten zum Gegenstand hatten, insbesondere Psalm 22 und 69, wörtlich auf Jesus anzuwenden suchte und auf diese Weise manchen konkreten Einzelzug in die Leidensgeschichte Jesu hineinbrachte (Die Ausmalung des Einzuges in Jerusalem, der Zerstreuung der Jünger, der Kreuzesszenen, des letzten Rufes Jesu).

An diese Versammlungen schloß sich — in Erinnerung an die Brotgemeinschaft Jesu mit seinen Begleitern in Galiläa, vielleicht auch in einer gewissen Anlehnung an das jüdische synagogale Sabbatmahl — eine gemeinsame Mahlzeit, die kultische Bedeutung hatte, vgl. die Speisungsgeschichten und die älteste Darstellung des letzten Mahles Jesu mit den Jüngern, namentlich im Lukasevang. 22, 15 ff. (nach den ältesten Textzeugen). Die Austeilung von Brot (und Fisch?) diente zugleich der wirklichen Sättigung der Armen und Darbenden, die einen großen Teil des Bestandes ausmachten. Durch die kultische Bedeutung des Mahles war auch die Sitte gegeben, an einem bestimmten Moment, wohl am Anfang desselben, die Gaben mit Gebet und Segensworten zu weihen und sich dabei der Lebensspeise zu erinnern, die Gott durch seinen Knecht Jesus den Hungernden und Dürstenden gespendet zu ewigem Heil im kommenden Reich [1]).

In diesen gemeinsamen Zusammenkünften, die den ersten Christen stets die Erkenntnis zum Bewußtsein brachten, was sie vor der Umgebung voraushatten, erfüllte sich immer von Neuem das Wort: „Ich danke dir Vater, daß du dieses den Weisen verborgen und den Unmündigen offenbart hast" (Matth. 11, 25 Luk. 10, 21) und das andere: „Euch ist gegeben das Geheimnis des Reiches Gottes, den anderen aber nur in Gleichnissen."

Man fragt sich unwillkürlich, ob man angesichts dieses einzigartigen Selbstbewußtseins der von der Welt Angefeindeten und Verfolgten nicht bereits von einer neuen der Synagoge parallellaufenden kirchlichen Gemeinschaft (griech. ekklesia, aram. Kᵉnischta) reden muß. In der ältesten Überlieferungsschicht findet sich charakteristischerweise diese Bezeichnung noch nicht. Man empfand eben anfangs noch kein Bedürfnis nach festen Gemeinschaftsformen, Ämtern und kultischen Prägungen. Auch der später auf die Einsetzung Jesu zurückgeführte Aufnahme- und Weiheakt für die Neubekehrten, die Taufe auf den Namen Jesu, hat sich, wenn man dem Wachstum der Überlieferung folgt, erst allmählich eingebürgert, wohl als eine Analogiebildung und zugleich in gewissem Gegensatz zur „Johannestaufe", wobei der Zustrom vieler Glieder aus den Kreisen der Johannesjünger eine wichtige

---

[1]) Das geht mit ziemlicher Deutlichkeit aus dem alten eucharistischen Gebet hervor, das sich in der sog. Apostellehre Kap. 9 und 10 erhalten hat. Vgl. dazu J. Weiß, Das Urchristentum, 1917; Lietzmann, Messe u. Herrenmahl, 1926.

Veranlassung gewesen sein wird. Im Anfang war noch der Gegensatz gegen alle Arten von äußeren Waschungen zu groß.

Immerhin, wenn auch zunächst spezifisch christliche Formen oder Bindungen des Kultus und der Organisation fehlten, so war es doch auf das Wesen gesehen, bereits eine neue religiöse Gemeinde, die man wohl am treffendsten als die Gemeinde „der Heiligen der Endzeit" bezeichnen kann. Um der eschatologischen Einstellung willen waren für sie die äußeren Lebensformen gleichgültig. Dagegen wurde darauf Wert gelegt, daß man das „wahre" Israel, das Israel der Idee nach war und als solches sich des Erbes der alttestamentlichen Verheißungen freuen durfte. In der Zwölfzahl der Urapostel sah man eine wertvolle Bestätigung dieses Gedankens (Matth. 19, 28).

Der außerordentliche sittliche Ernst und die innere Unabhängigkeit und Furchtlosigkeit der Welt gegenüber, verbunden mit brünstiger Liebe zum Meister war die Stärke des neuen Glaubens, die im Sinne der zeitgenössischen Apokalyptik genährte Vorstellung von den letzten Dingen und das vielfach naiv angewandte Schema von Lohn und Strafe, sowie die Begrenzung der Tätigkeit auf Israel – die zeitgeschichtlich bedingte Schranke desselben. Die radikale Einstellung zum Diesseits und Jenseits mit ihrem bitteren Ernst, mit ihrem Hoffen und Sehnen, mit ihrem Bangen vor den letzten Wehen und ihrem heimlichen Jubel über die baldige Vollendung, aber auch mit der Enge ihrer Weltbetrachtung hatte hier in den Kreisen dieser entschlossenen Messiasbekenner ihre eigentliche Heimat.

4. Die Wendung zum Universalismus bzw. Hellenismus.

Um der engen sachlichen Berührung willen sollen hier zwei Strömungen im Leben des Urchristentums, die, wie es scheint, zunächst unabhängig voneinander geflossen sind, für unsere Betrachtung zusammengefaßt werden: die eine, welche für uns aus der Oberschicht bzw. der Bearbeitung des Markusevangeliums erkennbar ist und die andere, die sich in der Sonderüberlieferung des Lukas ihren literarischen Ausdruck geschaffen hat und wesentlich mit der eigenen Anschauungswelt des 3. Evangelisten zusammenzufallen scheint.

Die Berührung beider Traditionsschichten zeigt sich zunächst in der Bevorzugung gewisser dem Hellenismus nahestehender literarischer Stilformen, die man als Wundergeschichten, biographische Apophthegmata und Legenden bezeichnen kann, wozu dann noch die typischen Beispielserzählungen des Lukasevangeliums treten[1]).

---

[1]) Vgl. hierzu Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition.

Noch wichtiger für uns ist aber die Ideen-Verwandtschaft, für welche folgende Punkte charakteristisch sind:

a. Das Zurücktreten der eschatologischen Spannung zugunsten der Heilserlangung im gegenwärtigen Leben (Bekehrungsvorgänge, geistige und körperliche Heilungen).
b. Das Hervortreten der enthusiastischen Lebenshaltung und der Anschauung vom heiligen Geist als des Trägers und Erregers derselben.
c. Die entschlossene Durchbrechung der nationalen Schranken. (Das Interesse für Heiden und Samariter).
d. Die Weltoffenheit in sozialer Hinsicht — das Interesse für die Verachteten: Frauen, Zöllner, moralisch Gebrandmarkten.
e. Die Anfänge der christlichen Heroenverehrung in der Form der Legendenbildung um die Person des Petrus, als des führenden Apostels.

a. Das Zurücktreten der eschatolog. Heilserwartung hinter dem gegenwärtigen Heilsbesitz.

Wer von den Logien und den ältesten Bestandteilen des Markusevangeliums zum Markus in seiner gegenwärtigen Gestalt und zum lukanischen Sondergut kommt, der sieht sich vor einen bemerkenswerten Unterschied gestellt, dessen erstes Wesensmerkmal das Zurücktreten der eschatologischen Spannung, der ausschließlichen Einstellung auf das Ende, das Kommen des Menschensohns und die Loslösung von dieser „vergänglichen" Welt ist. Statt dessen macht sich ein offenkundiges Interesse für das Heil und die Erlösung bemerkbar, die Jesus bereits auf die Erde gebracht hat. Das führt zur Ausbildung des „Evangeliums" im literarischen Sinn, nämlich zur Darstellung des irdischen Heilswirkens Jesu. Schon Paulus legt Gewicht auf die erlösenden Wirkungen, die der Christ in der Gegenwart verspürt. Indessen sind diese bei ihm wesentlich eine Gabe des erhöhten Herrn, bzw. Frucht des Todes und der Auferstehung Christi. Für das Erdenleben des Heilandes zeigt er, von der Tatsache seines Kommens in die Welt oder seiner „Erniedrigung" abgesehen, noch kein wesentliches Interesse. Aber schon im Zeitalter der ersten Generation, noch vor der Zerstörung Jerusalems, tritt die entscheidende Wendung ein. Aus verschiedenen Gründen muß angenommen werden, daß dieses Interesse mit der Entstehung der neuen heidenchristlichen Richtung im Urchristentum zusammenfällt, was ja auch insofern verständlich ist, als die hellenistische Welt mit ihrer von der judenchristlichen Urgemeinde wesentlich verschiedenen Stimmung die bisherige einseitige eschatologisch-apokalyptische Einstellung durchaus fremd anmuten mußte.

So ist es durchaus verständlich, wenn uns in dem Stadium der synoptischen Tradition, das wir als die hellenistisch-universalistische Überlieferungs- und Redaktionsschicht bezeichnen, und die vielleicht schon in Jerusalem, vor allem aber in Syrien, Kleinasien und Rom hervorgetreten ist, auf Schritt und Tritt die Überzeugung begegnet, daß das Heil nicht nur ein Gut der Zukunft ist, welches der Menschensohn den Seinigen nach dem Weltgericht verleihen wird, sondern von Jesus bereits auf diese Erde gebracht worden ist. Anstelle der bisherigen krassen Zweiteilung des Zeitlaufes in den alten irdischen, dem Verderben verfallenen und den neuen himmlischen Äon tritt jetzt die Dreiteilung: Alter Äon — Anbruch des Heils auf Erden — Heilsvollendung im Jenseits, wobei der Akzent auf den mittleren Teil fällt. Diese Zeit des anbrechenden Heils, die seine Teilnehmer schon hier die Seligkeit der einstigen Vollendung kosten läßt, ist durch deutliche Zeichen: das Heilandswirken Jesu, die Bekehrung der verworfenen Menschenkinder, die Heilung der Kranken und die Ausgießung des heiligen Geistes gekennzeichnet. Es erfüllt sich das Wort Jesu: Wenn ich in der Kraft des Geistes Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes bereits zu euch gekommen (Matth. 12, 28 Luk. 11, 20) und das andere: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Tote stehen auf und Armen wird die frohe Botschaft verkündigt — selig ist, wer sich nicht an mir ärgert. (Matth. 11, 4 f. Luk. 7, 22 f.). Von diesem Gesichtspunkt geleitet, sammelt Markus einem deutlichen Zeitbedürfnis folgend, als erster alle Berichte von den Wundertaten Jesu, die in vielfacher Hinsicht an die „thaumasta erga" (Wundertaten) der hellenistischen Religionsverkündiger, zum Teil aber auch die Epiphanie-Geschichten der Götter und Göttersöhne des hellenistischen Religionskreises erinnern. Der wundertätige Messias-Menschensohn erhält dabei den dem heidenchristlichen Verständnis besser entsprechenden Namen des Gottessohnes vgl. Mark. 1, 1 1, 11 15, 39. Schon auf Erden zeigt sich seine göttliche Macht, vor allem in seiner Gewalt über die finsteren Geister, die sich der leidenden Menschheit bemächtigt haben. Vom ersten Kapitel an ist Markus bestrebt das zu zeigen: der dem Wahnsinn verfallene, der Aussätzige, der Gelähmte, der Stumme, Blinde und Epileptiker, alle verspüren die rettende Macht des Gottessohnes an Körper und Seele, sogar Tote (die Tochter des Jaïrus) wachen aus ihrem Schlaf auf. Auch aus den Fesseln äußerlicher Gesetzeserfüllung und toten Opferwesens werden die Menschen befreit. Aber bei weitem nicht alle erkennen den Befreier. In erster Linie nur die Wesen der Geisterwelt, die in den Kranken hausenden Dämonen, dann aber — beinahe als einziger Vertreter der Menschenwelt (neben Simon Petrus) — der *heidnische* Hauptmann unter dem Kreuz,

während für das geistig blinde Volk die Erscheinung des Messias unverstanden bleibt und sogar die eigenen Jünger seine Offenbarung in der Niedrigkeit nicht fassen können.

Neben den körperlich Kranken sind es die seelisch Kranken und sittlich Verworfenen, die Sünder und Zöllner, die des Heils teilhaftig werden. Nicht zu den „Gerechten“ ist der Menschensohn gekommen, sondern zu den „Sündern“.

Und diese Linie, die bereits bei Markus deutlich hervortritt, wird zum Leitmotiv im Sondergut und in der Redaktion des Lukasevangeliums: der Anbruch der Heilszeit zeigt sich nicht nur in der körperlichen Gesundung, sondern vor allem in der Bekehrung von den Sünden. Eine Reihe von ausgesprochenen Bekehrungsgeschichten bringt uns die Lukastradition. Hierher gehören die Erzählungen vom verlorenen Sohn (Groschen, Schaf), vom Pharisäer und Zöllner, die biographischen, ausmalenden „Apophthegmata“ von der großen Sünderin, dem Zöllner Zachäus, vom Schächer am Kreuz. „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren“, „Deine Sünden sind dir vergeben“, „Wahrlich ich sage dir, heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ — lauten die entscheidenden Aussprüche (Luk. 7, 48 19, 9 23, 43). Tiefe seelische Erschütterungen sind es, durch die die sündigen Menschen hindurch müssen, um der Errettung teilhaftig zu werden. Von Scham und Reue über ihr bisheriges Leben ergriffen, werden Verbrecher, Dirnen und Mammonsdiener durch die Berührung mit Jesus zu neuen Menschen. Der Himmel öffnet sich bereits im Diesseits über ihnen und die Freude über die Errettung schafft sich im Jubelruf Ausdruck: „Freuet euch mit mir, denn dieser mein Sohn war verloren und ist wiedergefunden, er war tot und ist wieder lebendig geworden“. (Luk. 15. 24. 32).

So sind es tief menschliche Gemütsregungen und Erfahrungen, die dieses Gegenwartschristentum kennzeichnen. Neben der Reue und dem Schuldgefühl, das zur Erlösung führt (verlorener Sohn, große Sünderin, Pharisäer und Zöllner), tiefe seelische Hingabe (Maria und Martha), über nationale Schranken erhabene helfende Menschlichkeit (barmherziger Samariter), Regungen der Dankbarkeit (der geheilte Samariter), Mitgefühl mit dem unschuldig Leidenden (die weinenden Frauen Jerusalems) usw. Tiefes menschliches Fühlen und Tun gilt eben im Himmel mehr als äußere Gesetzeserfüllung, Vorzüge der Stellung oder des Standes, Zugehörigkeit zu den „Gerechten“ oder dem „auserwählten“ Volk. Eine der wichtigsten Fragen der Forschung ist es darüber zu urteilen, inwiefern dieses menschliche Gegenwartschristentum, welches das transcendente Heil immanent erleben läßt, auf Jesus selbst oder ein direkt an ihn anknüpfendes palästinensisches Christentum zurückzuführen ist. Die auftretenden

Figuren — Samariter, Zöllner, Pharisäer — sowie der lokale Hintergrund — der Tempel, die Stadt Jericho, das Freundeshaus (in Bethanien) — weisen auf Palästina hin. Der Stil der Erzählungen dagegen ist hellenistisch. In die hellenistische Sphäre scheint auch die hohe Bewertung der körperlichen Heilungen zu weisen, sowie die Rolle, die dem Zustande der religiösen Ergriffenheit, dem Enthusiasmus zufällt, welcher auf die Wirkung einer besonderen göttlichen Kraft, des heiligen Geistes zurückgeführt wird.

b. Der heilige Geist als Urheber des religiösen Enthusiasmus und seiner Wirkungen.

Der Geist Gottes, auch schlechthin „Geist" genannt, findet sich im Anschluß an den alttestamentlichen Sprachgebrauch („Geist Jahwes") gelegentlich schon in der ältesten Überlieferungsschicht: Jesus wird nicht mit Wasser, sondern mit Geist und Feuer taufen. In der Kraft des Geistes treibt er die Dämonen aus. Wenn die angefeindeten Jünger vor Gericht stehen, gibt ihnen der Geist ein, was sie reden sollen. In den wenigen Stellen, wo der Geist schon in der älteren Schicht gestanden hat, handelt es sich jedoch nicht um den „heiligen Geist" in spezifisch christlichem Sinn, als dem Wesensmerkmal der angebrochenen Heilzeit, oder was dasselbe ist, des Christenstandes, sondern, ganz wie im alten Testament, um die Bezeichnung vereinzelter weit über das menschliche Durchschnittsvermögen hinausragender außerordentlicher Wirkungen.

Wesentlich anders in der hellenistischen Schicht. Schon bei Mark. kündigt sich die Anschauung an, daß der „heilige Geist" eine spezifische den Christen verliehene Kraft ist (man vgl. die Fassung des Wortes der Logienquelle vom Geist, der den Jüngern die rechten Worte eingibt Matth. 10, 20, bei Markus 13, 11). Ganz ausgesprochen zum Kennzeichen der anbrechenden christlichen Heilzeit — geradezu als terminus technicus verwandt — wird der „heilige Geist" bei Lukas. Das tritt bekanntlich am deutlichsten in der Apostelgeschichte hervor, wo erst durch die Ausgießung des heiligen Geistes die christliche Gemeinde zustande kommt und wo alle Missionserfolge mit den sie begleitenden Zeichen, vor allem die Wundertaten — Heilungen, Visionen, Eingebungen, die Gabe der begeisterten Rede, die Kraft zum Martyrium, das Zungenreden — auf den heiligen Geist als ihren Urheber zurückgeführt werden. (Z. B. Act. 2, 4. 16—18 6, 10 7, 55 8, 29 9, 31 10, 19 11, 12. 28 u. sonst.) Doch nicht nur da. Auch die Darstellung des Heilandslebens Jesu hat Lukas deutlicher als Markus im Sinne der Anschauung vom heiligen Geist übermalt und ihr die entsprechenden Lichter aufgesetzt. Durch die

wunderbare Wirkung des heiligen Geistes kommt die Empfängnis zustande. Erfüllt vom heiligen Geist preisen die anbrechende Heilzeit und begrüßen den Heiland Zacharias und Elisabeth, der greise Simeon und die Prophetin Hanna (1, 41. 67 2, 27). Mit dem heiligen Geiste ausgerüstet, besiegt Jesus den Versucher (4, 1). Den heiligen Geist verheißt er den Jüngern im Spruch von der Gebetserhörung (11, 13 vgl. dagegen Matth. 7, 11) und bei seinem Scheiden kündet er ihnen die Ausgießung des heiligen Geistes an, womit sie erst die eigentliche Ausrüstung zu ihrem Missionsberuf erhalten. Weissagung, begeisterte Rede, wunderbare Eingebungen, Krankenheilungen, die Fähigkeit das Martyrium zu dulden sind die Haupterscheinungen, in denen sich die Kraft des heiligen Geistes dokumentiert. Alles das nötigt zum Schluß, daß der Begriff des „heiligen Geistes" unzertrennlich mit der neuen Stufe des hellenistischen Christentums verwachsen ist, welches wir uns somit als ein Christentum des ausgesprochenen religiösen Enthusiasmus vorzustellen haben. Nicht an den Anfang der jerusalemischen judenchristlichen Gemeinde, sondern an den Anfang der heidenchristlichen Bewegung im Urchristentum gehört die „Geistesausgießung" mit ihren charakteristischen ekstatisch-enthusiastischen Erscheinungen. Erst die heidenchristliche Gemeinde ist die Gemeinde des heiligen Geistes[1]).

Wir können somit geradezu der judenchristlichen Stufe der Menschensohndogmatik die hellenistische der Geisteswirkungen gegenüberstellen (man vgl. hierzu auch die Auffassung des Paulus). Das Bewußtsein, sich im Besitz dieser welt- und völkerüberwindenden Kraft zu befinden, gab den Anhängern der neuen Richtung den Mut, über die Schranken des jüdischen Religionswesens zukunftsfroh hinwegzuschreiten und einer rein geistigen Gottesverehrung ohne Tempel und Opferwesen den Weg zu bahnen. Die Formen der jüdischen synagogalen Gemeinschaft wurden zu eng und vermochten den Strom der neuen Religion fortan nicht mehr einzudämmen, der sich jetzt anschickte, über „die ganze Welt" sich zu ergießen.

In der synoptischen Tradition hat sich ein Stück erhalten, das für diese Wandlung vom Menschensohnglauben zum Geisteschristentum charakteristisch ist. Es ist das die Perikope von der „Sünde wider den heiligen Geist". Während es sich in der älteren Fassung Matth. 12, 31 augenscheinlich um eine Blasphemie des Geistes (ohne das Attribut „heilig") handelt, die ihrem Sinn nach wohl mit der pharisäischen Beelzebubverdächtigung zusammenfällt, also mit der Schmähung der göttlichen Sendung Jesu identisch ist, reden die

---

[1]) Vgl. H. Leisegang, Pneuma Hagion, wo indessen zwischen alttestamentlicher und hellenistischer Auffassung vom Geist nicht geschieden ist.

späteren Zusätze und Bearbeitungen (Matth. 12, 32 vgl. Mk. 3, 29 Luk. 12, 10) von einer Sünde wider den „heiligen Geist", die der „Lästerung des Menschensohnes" als etwas davon Verschiedenes entgegengestellt wird, wobei im Vergleich mit jener diese sogar gering und vergebbar erscheint. In dieser Verschiebung des Akzents erkennen wir deutlich die Ablösung der ersten Phase durch das neue Zeitalter des heiligen Geistes, wie denn auch sonst in der betreffenden Überlieferungsschicht das Widerstreben dem Geiste und seine Lästerung als die unerhörte Verstockungstat des Menschenherzens gilt, durch welche sich dasselbe vom ewigen Heil ausschließt (Act. 7, 51 5, 3. 9). Für dieselbe entscheidende Rolle des Geistesbesitzes legt endlich auch die Unterscheidung der spezifisch christlichen Taufe (als „Geistestaufe") von der ursprünglichen Wassertaufe in den Lukasschriften Zeugnis ab (Act. 8, 15. 16 10, 44—48 19, 1ff.).

c. Die endgültige Durchbrechung der nationalen Schranke.

Ein weiteres Moment der neuen Stufe war die vollständige Loslösung von allem jüdisch-partikularistischen Wesen. Auch im Menschensohnstadium war, wie wir sahen die nationale und gesetzliche Schranke der jüdischen Religion innerlich schon zum Teil überwunden. Den Menschensohn dachte man sich als Richter aller Völker. An der Stellung zu ihm und zum „Bruder" entscheidet sich das ewige Schicksal des Einzelnen. Zur endzeitlichen Vollendung gehört das Hereinströmen der Heiden ins Reich Gottes. Und gelegentlich ertönt schon hier das Wort: „Wahrlich, solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden!" (Matth. 8, 10ff. vgl. Luk. 7, 9 wohl aus Q). Die äußeren Formen der jüdischen Gottesverehrung — Tempelkult, Opfer, Reinigungen, Beschneidung etc. hatten ihre zentrale Bedeutung eingebüßt. Immerhin bestand noch der Gedanke einer gewissen Vorzugsstellung Israels: seine Bekehrung war vor allem für das Kommen der Vollendung notwendig, ja, die Schar der Messiasbekenner mit dem Zwölfjüngerkollegium an der Spitze war ja nichts anderes, als das heilige Israel der Endzeit, der Kern des Gottesvolkes.

Jetzt werden kraft des freien Waltens des Geistes auch diese Schranken durchbrochen. Der Geist wehet eben wo er will und ist an keine Schranke des Volkstums gebunden. Schon Markus gedenkt mit Vorliebe der Beispiele aus dem Leben Jesu, wo dieser seine Wirksamkeit auf die halbheidnischen Bewohner der Dekapolis ausdehnt und Erfolg erntet (5, 20 7, 31). Eine syrische Griechin wird wegen ihres Glaubens von Jesus gerühmt und erhört (Mk. 7, 24ff). Der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz wird, wie wir sahen,

zu einem der ersten Bekenner der Gottessohnschaft Jesu, während die Juden ihn dem Tode überantworten (Mk. 15, 39). Und in der Anschauung von den Vorbedingungen der Heilsvollendung vollzieht sich ein ganz gewaltiger Wandel: nicht an die Missionierung Israels, sondern an die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern der Erde wird Mark. 13, 10, unter Abänderung der eschatologischen Auffassung der älteren Überlieferung, der Eintritt des Endes geknüpft. Das ist eine gewaltige Ausweitung des Horizontes, verglichen mit der Anschauung der judenchristlichen Urgemeinde. So verstehen wir es vollkommen, wenn für die Markuskreise die stark in der jüdischen Denkweise befangene Vorstellung vom Sitzen der Apostel auf den zwölf Thronen und dem Richter Israels nicht mehr erträglich ist und statt dessen sowohl dem Petrus als auch den Zebedäiden, und in ihrer Person auch den übrigen Aposteln, ein ganz anderer Lohn für die Vollendung in Aussicht gestellt wird (Mk. 10, 28 ff. 35 ff.).

Noch entschiedener wird die Durchbrechung des nationalen Prinzips bei Lukas durchgeführt. Es sind hier vor allem die „Samariter", die deutlich die außerjüdische Welt repräsentieren. Es ist bekanntlich ein Lieblingsgedanke des Lukas, daß Jesus sich mit der gleichen rettenden Liebe, die ihn gegenüber seinem eigenen Volk erfüllte, den verachteten Samaritern zugewandt hat. Er meidet nicht ängstlich ihr Gebiet, wie es die übrigen Juden tun (Luk. 9, 51 ff. 17, 11). Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter ist es gerade ein Samariter und keiner der am Heiligtum beamteten Juden, der das Gebot der Nächstenliebe erfüllt (10, 33 ff.), und wiederum ist es ein Samariter, der als einziger von den zehn geheilten Aussätzigen über der Heilung nicht den Urheber vergißt, sondern von dem Gefühl der Dankbarkeit getrieben zu Jesus zurückkehrt und Gott die Ehre gibt (17, 15 ff.). Wir werden nicht irren, wenn wir die Rolle, welche den Samaritern im Lukasevangelium angewiesen ist, auf die Tatsache zurückführen, daß an der Schwelle der universalistischen Bewegung im Urchristentum die Samaritermission steht, von der uns die Apostelgeschichte im 8. Kapitel berichtet.

d. Die Erweiterung des sozialen Gesichtsfeldes.

Eine nicht minder charakteristische Erweiterung des Gemeinschaftsbewußtseins läßt sich in Beziehung zu den verschiedenen sozialen Gruppen und Schichten feststellen. Gewiß, auch die judenchristliche Urgemeinde war nichts weniger als eine exklusive Klassengemeinschaft. Immerhin scheint sie infolge der schroffen Abgrenzung gegen die „Welt" von einer gewissen Tendenz zum religiösen Kleinbürgertum, zum Konventikelwesen, welches leicht den Blick für die gewaltige

Buntscheckigkeit und Mannigfaltigkeit der sozialen Lebensformen verliert, nicht ganz frei gewesen zu sein. Die unkomplizierte soziale Struktur der provinzialen Lebensverhältnisse wirkte auch auf den christlichen Gemeindeverband ein. Jetzt war es anders geworden. Mit dem Zusammenbruch der jüdisch-nationalen Schranke sah sich das Christentum in das flutende Weltgetriebe der großen Städte Syriens und Kleinasiens, Griechenlands und Italiens versetzt. Da gab es kaum mehr solche, die man als die „Stillen im Lande" bezeichnen konnte. Neben der Masse der Lohnarbeiter, Handwerker, Soldaten und Arbeitslosen gab es da Männer und Frauen, die den verführerischen Glanz des Großstadtlebens gekostet hatten, Beamte, die auf fragliche Weise reich geworden waren, junge Leute, die zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden hin und hergetrieben wurden, dazu ganz andere Gegensätze zwischen Reich und Arm, Herrschenden und Dienenden, viel weitgreifendere Probleme des Familienlebens, der sozialen Stellung der Frau, als in der jüdischen Provinz. So sah sich die junge Religion der universalen Gotteskindschaft vor die Aufgabe einer komplizierten sozialen Mission gestellt, welche nach Möglichkeit alle Klassen und Gruppen umfassen sollte. Da war es nur natürlich, daß die das erste konventikelhafte Stadium beherrschenden Normen nicht mehr genügten. Die Zeit war gekommen über sie hinauszuwachsen. Das geschah, indem man sich wiederum auf einen bisher weniger beachteten Grundzug des Evangeliums Jesu, seine Aufgeschlossenheit gegenüber den verschiedenartigsten Verhältnissen des Menschenlebens, besann und diesen Zug zu weiterer Entfaltung brachte. Schon bei Mk. wird viel stärker als in der Spruchsammlung das weltoffene Wesen Jesu betont (man vergleiche seine Teilnahme am Zöllnergastmahl und die freie Stellung zur Fastenfrage Mk. 2, 13 ff., den Zug der Sympathie auch zum Reichen, Mk. 10, 21, der wohl die rigorose Unerbittlichkeit der „ebionitisch" eingestellten Urgemeinde mildern soll, den Sinn für den Wert des Ehelebens und die Freude an den Kindern Mk. 10, 2 ff.). Noch weit stärker tritt der Blick für die Mannigfaltigkeit der sozialen Gruppen und ihrer Beziehungen bei Lukas hervor. Weder der vornehme und reiche Städter noch der Bettler in seinem ganzen Jammer, weder der begüterte Landbesitzer und der auf fragliche Weise reichgewordene Beamte, noch die verrufene Dirne, der auf Abwege geratene Abenteurer und der zum Tode verurteilte Raubmörder fehlen in der reichen Galerie der lukanischen Gestalten. Verschiedene wirtschaftliche und soziale Beziehungen erhalten hier eine christliche Beleuchtung. Verschiedene Lebensalter haben hier ihre Vertreter. Vor allem ist es aber die menschliche Lage und besondere seelische Disposition der Frau, der dieses Evangelium ein auffallendes Interesse zuwendet. Davon legen die verschiedenen Frauengestalten: die greise

Elisabeth, die mit prophetischer Rede begabte Hanna, die für Jesu Lebensunterhalt sorgenden treuen Begleiterinnen, Maria Magdalena, aus der „sieben Dämonen ausgefahren waren", die Frau aus dem Volk, die seine Mutter selig preist, die „große Sünderin" Luk. 7, die kontemplativ veranlagte Maria und wirtschaftlich-aktiv sich betätigende Martha, die im Bitten unermüdliche Witwe, die von menschlichem Mitgefühl ergriffenen Frauen Jerusalems und vor allem die jungfräuliche Mutter Jesu, die die „gebenedeite unter den Frauen" und zugleich „mater dolorosa" ist, das beredteste Zeugnis ab.

Es wird ganz deutlich: hier ist schon der Blick geschärft für die Kenntnis der Menschenseele in ihrer individuellen an soziale Lage, Geschlecht, Stand und Alter gebundenen Mannigfaltigkeit, der in schöner Weise den weltweiten Universalismus und das spezifisch christliche Interesse für die Gefallenen ergänzt. Man vgl. hierzu die zweite Schlußformel im Gleichnis vom großen Abendmahl bei Lukas, wo es, nachdem die Krüppel, Blinden und Lahmen schon zum Gastmahl erschienen sind, nochmals heißt: „Geh auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, damit mein Haus voll werde".

e. Die Anfänge der Petruslegende.

Diese Wandlung vom konventikelhaften und provinzialen Lebenszuschnitt der Urgemeinde zum weltweiten Stil des hellenistischen Christentums, hat sich nicht ohne festen Rückhalt in der Tradition und ausdrückliche Berufung auf eine allgemein anerkannte Autorität der ersten Jüngergeneration vollziehen können. Diese Autorität war diejenige des Petrus, der gleichzeitig mit dem Durchbruch des universalistischen Geisteschristentums zur unbestrittenen Führergestalt und zum Urtypus eines echten Christusjüngers erhoben wird. Äußerst interessant, aber vorläufig noch nicht genügend geklärt ist die Frage, wie es dazu gekommen ist, daß sich diese weltoffene, universalistisch-enthusiastisch und allgemein-menschlich eingestellte Strömung des Urchristentums gerade der Person des Petrus bemächtigt hat. Wie es scheint an erster Stelle wohl darum, weil wir in seiner Person in der Tat den bedeutendsten unter den Begleitern Jesu vor uns haben. Sodann weil er der Kronzeuge gewesen ist, auf den sich der Glaube an die Auferstehung gegründet und um den sich zunächst die Zerstreuten gesammelt haben. Dann aber mögen noch andere wichtige Momente hinzugekommen sein: weder Jakobus — wegen seiner unfreien Einstellung zu den Heiden, noch Paulus — weil ihm das Merkmal eines Zeugen des Erdenlebens Jesu fehlte — konnten sich als Führergestalten für die gesamte Christenheit in der Weise durch-

setzen wie er. Von großer Bedeutung für die Zeitstimmung, die besonders das ekstatische Moment schätzte, scheint die Veranlagung des Apostels zum visionären Schauen, zum Empfang von „Offenbarungen" gewesen zu sein. So scheint er zu dem „Zeugen" geworden zu sein, ohne dessen Autorität die „dynastische" und „traditionalistische" Richtung der jerusalemischen Gemeinde, deren Vertreter Jakobus war, nicht zu überwinden und die Einheit der Kirche nicht aufrechtzuerhalten gewesen wäre.

Seine führende Stellung, die auf der Stufe der palästinensischen Logientradition noch nirgends deutlich hervortritt, beginnt sich bei Markus bemerkbar zu machen. Durch die Komposition des Markusevangeliums ziehen sich deutlich erkennbar die besonderen Petrusstücke, beginnend mit der Berufungsszene am See Genezareth und mit dem Aufenthalt Jesu im Hause des Petrus in Kapernaum und dann in weiterer Folge: Petrus mit Johannes und Jakobus im Hause des Jairus, Petri Bekenntnis, Petrus mit den beiden anderen Jüngern als Zeugen der Verklärung, Petrus beim letzten Mahl, im Garten Gethsemane und im Hofe des hohenpriesterlichen Palastes, Petrus in der Botschaft des Engels an die Frauen Mark. 16, 7. Bei Lukas treten nun noch Stücke hinzu, die viel deutlicher die Person des Petrus mit der späteren Führerrolle und dem Werk der Heidenmission in Verbindung bringen, vor allem die Perikope vom Fischzug des Petrus Luk. 5 und seiner Einsetzung zum Menschenfischer, sodann die Zuspitzung des Wortes vom getreuen Haushalter auf Petrus Luk. 12, 41 ff., der Auftrag an Petrus in der schweren Stunde der Prüfung die Brüder zu stärken (22, 31 f) und die Notiz von der ihm zu Teil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen (24, 34), wozu dann noch die Zeichnung der Gethsemaneszene in einem für Petrus günstigeren Licht tritt, endlich die die Führerrolle des Petrus markierenden Petruserzählungen der Apostelgeschichte.

Man hat bei den Petrusstücken des Markusevangeliums bekanntlich an die persönlichen Erinnerungen des Jüngers gedacht, die, wie man das aus der Papiasnachricht zu entnehmen meinte, den Grundstock des von seinem „Dolmetscher" oder Interpreten Markus überkommenen Traditionsgutes ausgemacht hätten. In dieser Hypothese dürfte in der Tat ein Wahrheitskern stecken. Immerhin ist nicht zu vergessen, daß an einigen Stellen, wie etwa 10, 28 ff. und wohl auch 8, 29 16, 7 Petrus bereits ideell als Haupt und Führer des Jüngerkreises gemeint ist. Viel deutlicher ist das schon bei Lukas der Fall (von Matth. sehen wir hier zunächst ab), wo er als derjenige erscheint, der den Auftrag zur Weltmission erhalten (Luk. 5) und ihn in der Tat auch ausführt (Apostelgesch. 2. 3. 4. 10. 11). Seine Schwächen geraten allmählich in Vergessenheit (vgl. die Milderung

derselben in der Gethsemane- und Verleugnungsszene, sowie die Unterdrückung des allzumenschlichen Widerspruchs desselben gegen das Leiden Jesu Luk. 9, 21 ff.), statt dessen erscheint er mehr und mehr als der getreue Hausverwalter, der Grundpfeiler des Auferstehungsglaubens, der Trostspender für die übrigen Brüder und der Empfänger besonderer Offenbarungen. Diese Linie findet dann ihre bemerkenswerte Fortsetzung im Matthäusevangelium.

Welcher Schluß ist daraus zu ziehen? Wie mir scheint, folgender: Die Zeit der ersten Zeugen des Lebens Jesu wird mehr und mehr zur Heroenzeit der Anfänge des Christentums, zur Zeit der ersten großen Kämpfe, Siege und Wundertaten.

Das Bedürfnis nach führenden Heldengestalten steht in engem Zusammenhang mit dem Nachlassen der eschatologischen Spannung, der Verherrlichung der Macht des Geistes und dem Eintritt des Christentums in die hellenistische Kultursphäre mit ihrer Neigung zur Heroenverehrung. Diesem Bedürfnis wird durch die Heroisierung der Gestalt des Petrus als des großen Führers Genüge getan. Durch die Zurückführung auf ihn erhält die große Wendung im Urchristentum ihre volle von keinem mehr bestrittene Rechtfertigung.

Interessant und wichtig ist endlich die Frage, wo diese entschiedene Wendung zum Universalismus eingesetzt hat. Gewiß ist es richtig, wenn man sagt, daß sie ihre eigentlichen Stützpunkte in den großen hellenistischen Städten, wie Antiochien, Tarsus, Ephesus etc. gehabt haben muß. Vor allem wird Antiochien für die erste Zeit von entscheidender Bedeutung gewesen sein. Immerhin ist aus dem Überlieferungsstoff der Schluß zu ziehen, daß die Anfänge auch dieser Bewegung noch auf dem Boden Palästinas zu suchen sind. Die Wurzeln des Markusevangeliums reichen, wie seine Topographie und seine Milieuschilderungen zeigen, noch deutlich zurück nach Jerusalem und Galiläa. Und auch die Sondertradition des Lukasevangeliums — man denke an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, die Geschichte vom Zöllner Zachäus, das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner und vor allem an die Geburts- und Kindheitsgeschichten — hat, von wenigen Ausnahmen abgesehen, noch palästinensisches Kolorit. So wird man denjenigen Gelehrten recht geben müssen, welche die Entstehung dieser Richtung bereits in die Urgemeinde, etwa in die Kreise des Stephanus und Philippus verlegen, womit dann gesagt wäre, daß sie als Nebenströmung schon in Jerusalem bestanden und dann, durch den Druck des Judaismus aus der Metropole vertrieben, sich in Samarien, Galiläa und Syrien kräftig durchgesetzt und sich hier ihr eigenstes Gebiet geschaffen hat[1]).

[1]) Hierzu vgl. den Aufsatz von G. P. Wetter: „Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgesch.", Archiv für Rel.-Wiss. Bd. XXI, 1922.

5. Die Wendung zum Kirchentum und zur christlichen Schriftgelehrsamkeit.

(Die Matthäustradition.)

Einen stark ausgeprägten Sondergeist hat das Matthäusevangelium. Es bringt ein viel größeres Verständnis dem jüdischen Wesen entgegen als Markus und Lukas, ja z. Teil selbst als die Logienschicht. Andrerseits jedoch vollzieht es den Schnitt zwischen alter und neuer Theokratie, Judentum und universalem Christentum nicht minder scharf, als Paulus, Markus und Lukas. Der Weinberg Gottes, das Himmelreich oder wie es sonst heißen mag, gehört nach der ungeheuren Verstockungstat der Juden einem Volk, das Frucht bringt zu seiner Zeit (Matth. 21, 41. 43 – viel stärker markiert als bei Luk. und Markus) resp. den Außenstehenden, die ursprünglich nicht berufen waren (22, 7 ff.). Es ist der bis ins Einzelne ausgeführte Gedanke von der neuen Theokratie, die in den Propheten schon ihre Künder und Vorläufer gehabt hat aber erst durch den Gottessohn in Erscheinung getreten ist und als solche jetzt in Parallele und Gegensatz zur mosaischen Offenbarungsstufe tritt.

Man könnte freilich fragen, ob hier nicht eher das Werk eines individuellen Geistes, der dem Überlieferungsstoff seinen Stempel aufgedrückt hat, als die Anschauung einer neuen kollektiven Geistesrichtung des christlichen Gemeindelebens vorliegt. Scheint doch in keinem der synoptischen Evangelien die Darstellung von einer so straffen Linienführung in Stoffgestaltung und Disposition beherrscht, wie gerade in diesem. Indessen dem stehen doch folgende Beobachtungen entgegen: auch dieses Evangelium benutzt höchst eigenartige Stücke der Gemeindeüberlieferung, aus denen sein Sonder-Geist am eindrücklichsten zu uns spricht, man vgl. etwa 6, 1–18 13, 36–52 16, 16–19 17, 24–27 18, 15–35, wo noch viel deutlicher als in den Lukasstoffen das Vorhandensein einer organisierten Gemeinde vorausgesetzt wird. In diesen und ähnlichen Stoffen sowohl als in dem Aufbau des ganzen Evangeliums, der denselben Geistesstempel trägt, zeigt sich eine unverkennbare Wendung a) vom ursprünglich nur lose organisierten Gemeinschaftsleben einer christgläubigen Brüderschaft zu einem theokratischen Kirchentum unter dem „Primat des Petrus", mit Wort und Sakrament, Missionspflicht und straffer Gemeindedisziplin und b) vom geisterfüllten Leben zu einer auf Schriftgelehrsamkeit beruhenden Lehre.

a. Der Kirchengedanke.

Für Matthäus ist noch mehr als für Markus die Wiederkunft des Menschensohnes in weite Ferne gerückt. Jerusalem ist bereits

zerstört (22, 7) und doch verzieht „der Bräutigam" noch immer (25, 5 25, 19). Im Zusammenhang damit steht die Neuorientierung in Bezug auf den Begriff des Himmelreichs. Es hat in gewissem Sinn schon hier auf Erden begonnen. Die ursprünglich kurze Wartezeit ist gewissermaßen schon zum normalen Zustand geworden. Das merkt man namentlich aus den spezifischen Matthäusparabeln vom Himmelreich und ihrer Deutung (Matth. 13). Das Himmelreich ist gleich einem Acker, auf dem die Saat sehr verschieden gedeiht. Es ist einem Felde gleich, auf dem unter dem Weizen auch viel Unkraut wuchert. Es gleicht einem Fischnetz, in welchem sich nicht nur gute, sondern auch faule Fische gefangen haben. Es ist deutlich — das Himmelreich (in seinem irdischen Stadium) ist nichts anderes als eine neue Art der Gemeinschaft, die Kirche. Das Unkraut auf dem Acker, das ursprünglich das Böse in der Welt bedeutet haben mag, ist in der Deutung des Evangeliums zu bösen Menschen geworden, deren Vater der Teufel ist und die es leider auch bereits in der Kirche gibt. Das ist eine gewaltige Wendung zum Schlechteren, was die innere Reinheit des Gemeindelebens anbetrifft. Immerhin gibt es einen Trost: es wird nicht ewig so bleiben. Am „Ende der Welt" werden die Bösen von den Guten geschieden und dem Verderben preisgegeben werden, dann werden die Gerechten in ihres Vaters Reich leuchten wie die Sonne (13, 40 ff. 49 f. vgl. 25, 31—46).

Die Ausweitung der Wartezeit zu einem Dauerzustand ist unzweifelhafte Tatsache im Bewußtsein der Gemeinde vgl. 28, 20 „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende". Indessen das eigentliche Charakteristikum dieser irdischen Stufe des Himmelreichs ist nicht die enthusiastische Geistesverfassung wie bei Lukas, sondern die Verwirklichung der Theokratie in der Gestalt der Kirche. In den Evangelien kommt das Wort „ecclesia" nur bei Matthäus vor, zweimal. Das eine Mal — in der klassischen Stelle Matth. 16, 17. 18 deutlich in der Bedeutung der geschlossenen Gesamtgemeinde-Kirche, das andere Mal 18, 17 als organisierte Einzelgemeinde. Schon wegen dieser Tatsache allein sollte man die apologetischen Versuche den Kirchenbegriff als Urbestandteil des Evangeliums zu erweisen (zuletzt bei K. L. Schmidt in der Festgabe für Deißmann) m. E. unterlassen. Erst im Zeitalter der Matthäustradition finden wir zum ersten Mal den Versuch, die Tatsache der Kirchengründung auf Jesus zurückzuführen.

Dasselbe gilt für die Gemeindeverfassung und Disziplin. Diesem Zweck dient vor allem der Abschnitt Matth. 18, 1—35. Zunächst rezipiert Matth. die Deutung der „Kleinen" (mikroi) auf die Glieder der Gemeinde sowie das äußerst scharfe „Wehe" gegen die

Verführer. Die traurige Tatsache, daß es bereits Verführte gibt, wird dabei indirekt zugegeben. Nun entsteht die Frage: was mit solchen tun, die unter den verderblichen Einfluß geraten sind und im Begriff sind ihr Christentum zu verleugnen? Wie sie retten? Die Antwort darauf bietet das schon einmal behandelte Stück 18, 15 – 20. Im Anschluß an die jüdische Gemeindepraxis wird ein dreistufiges Verfahren empfohlen: Zurechtweisung unter vier Augen, sodann in Gegenwart eines oder zweier Zeugen, endlich Beschämung vor der vollen Gemeindeversammlung. Damit aber ist auch die Grenze der Milde und Nachsicht erreicht: hilft alles nichts, so hat Ausschluß aus der Gemeinschaft zu erfolgen, oder, wie es heißt, „der Schuldige sei euch gleich wie ein Heide oder Zöllner". Das klingt im Vergleich mit der weitherzigen lukanischen Auffassung wahrlich hart und ist wohl kaum anders, als ein Wiederaufleben der strengen jüdischen Ausschlußpraxis im Rahmen des jungen Christentums zu beurteilen. Und ganz als ob auch der Verfasser selbst der Gefahr, die in solchem „Richten" liegt, sich bewußt würde, bringt er zum Schluß in der Form des Gleichnisses vom Schalksknecht die eindringliche Mahnung zur rückhaltlosen Bereitschaft zum Vergeben persönlich erlittenen Unrechts (18, 23 – 35).

Zur Durchführung der Gemeindedisziplin und Auferlegung der Buße gehört eine ausübende Gewalt, welche die „potestas clavium", das Recht, im Auftrag Jesu den Bann zu verhängen, inne hat. Im besprochenen Stück 18, 18. 19 ist es noch die versammelte Gemeinde selber (oder das Kollegium der Zwölf?) durch die der Geist spricht, in deren Mitte der erhöhte Herr selbst zu den betenden Jüngern kommt, um die Entscheidung zu fällen. Dieses ist jedenfalls die frühere Auffassung gewesen, die einer Zeit entsprochen hat, da man an eine monarchische Gemeindeleitung noch nicht dachte.

Indessen die Entwicklung schlug mit der Zeit andere Wege ein. Ob in Wechselwirkung mit dem Ausbau der jüdischen Synagogalverfassung im Zeitalter nach der Zerstörung Jerusalems [1]) oder unter der Einwirkung anderer Faktoren, — das läßt sich schwer sagen, jedenfalls entstand am Ende des ersten Jahrhunderts schon in Syrien-Palästina eine Strömung, die an der Spitze des Gemeindeverbandes eine autoritative Person zu sehen wünschte, die ihre Vollmachten auf Christus selbst zurückführen konnte. In diesem Zusammenhang dürfte die Auffassung gewachsen sein, daß Christus selbst einem seiner Jünger

---

[1]) In dieser Zeit kam es innerhalb des paläst. Judentums im Interesse kräftigeren Zusammenschlusses zeitweilig zu der Konzentration der Lehr- und Richtergewalt in den Händen einer Person, des Nāsī (Fürsten resp. Patriarchen) vgl. Schlatter, Geschichte des jüdischen Volkes, über die Person Gamaliel d. J.

die Disziplinar- (und Lehr-?)gewalt in seiner ecclesia übertragen habe. In Anlehnung an den bedeutungsvollen Zunamen des Simon-Kefas = Fels, dessen Gebrauch vielleicht auf Jesus selbst zurückging, wird Simon als der Fels bezeichnet, auf den der Herr seine Kirche gründen will. Unter Benutzung uralter Symbolik ehrt man ihn als den Inhaber der Schlüssel des Himmelreichs und schreibt ihm die Machtbefugnis zu, zu „binden" und zu „lösen", d. h. wohl nicht nur für verboten und erlaubt zu erklären (vgl. Strack-Billerbeck zu Matth. 16, 17f.) sondern auch Sünden zu behalten und zu erlassen resp. den Bann über den Sünder zu verhängen und aufzuheben. So bekommt die ecclesia in ihm ihre hierarchische Spitze, ihren ersten gottbegnadeten Leiter und „Kirchenfürsten", als den ihn dann zunächst wohl die syrische Kirche verehrt hat, indem sie auf diese Weise zugleich die Idee vom monarchischen Episkopat befestigte.

Was war geschehen? Die Gestalt des Petrus, das Urbild des aus tiefem Fall begnadigten Jüngers, des großen Missionars, der das Netz des Himmelreichs zum Fang auswirft, ist im Begriff zum Fundament der entstehenden Kirche zu werden, also eine christusähnliche Würde zu erhalten, ausgestattet mit der Vollmacht, nicht nur die Reinheit der Gemeinde zu hüten, sondern auch bei der Entscheidung des ewigen Schicksals ihrer Glieder mitzuwirken. In denselben Zusammenhang gehören denn auch die übrigen Petrusstücke der Matthäustradition, so 14, 28ff., wo er der einzige unter den Jüngern ist, der auf das Geheiß des Meisters auf den Wogen des brandenden Meeres wandeln kann, sodann 17, 24–27, wo in der Person des Petrus die (judenchristliche) Gemeinde die Weisung erhält – wie eng sind doch die Bande, die sie in dieser Perikope noch mit der Synagoge verbinden! – um des lieben Friedens willen sich an der Entrichtung der jüdischen Tempelsteuer zu beteiligen, wenn auch ihre Glieder ihrem eigentlichen Wesen nach als Kinder des Reiches von dieser Verpflichtung frei sind [1]). Endlich ist hier nochmals an das Petrusstück 18, 21ff. zu erinnern. In dieser mit der Autorität Jesu und des Felsenjüngers gedeckten Sorge für Verfassung und inneres Leben der Gemeinde, in diesem Sinn für straffe Organisation und Leitung der Gemeinden, ist ein wesentliches Motiv für die beginnende Vorzugsstellung des Matthäusevangeliums in der Kirche zu suchen. Alle Kreise der werdenden Kirche, die sich nach einer kirchlichen „Gesetzgebung" und einheitlichen Leitung sehnten, um innerlich

[1]) Ob diese Perikope noch in die Zeit des Bestehens des Tempels zu Jerusalem, also noch vor das Jahr 70, oder in die spätere Zeit weist, wo die römischen Behörden von den Juden die Didrachme für den Tempel des Jupiter Capitolinus einkassierten, ist für die heutige Forschung noch schwer zu entscheiden.

geeint und gefestigt dem haßerfüllten Ansturm der jüdischen Synagoge standzuhalten, scharten sich um dieses Evangelium. Hier und nur hier war es klar gesagt, daß Jesus selbst für eine feste Ordnung des kirchlichen Lebens Sorge getragen habe, nicht nur Grundlinien für die neue Sittlichkeit ausgearbeitet, sondern auch die Fragen des Almosengebens, des Gebets und des Fastens geregelt, neben dem Herrenmahl das Taufsakrament eingesetzt, den Befehl zur Heidenmission in strikter Weise erteilt und so selbst den Grund zu der Kirche mit Wort und Sakrament gelegt habe. Wo es aber an weiteren Bestimmungen und Ordnungen fehlte, da hatte er in der Person des Petrus den Leitern der Gemeinde Vollmacht gegeben, für die Schaffung solcher zu sorgen.

b. Die Lehre.

Das zuletzt Gesagte leitet uns noch einen Schritt weiter, indem es uns zeigt wie gleichzeitig mit dem Kirchengedanken in das Zentrum des Gemeindeinteresses das Bedürfnis nach einer festausgeprägten, auf christliche Schriftgelehrsamkeit gegründeten Lehre tritt. In diesem im Matthäusevangelium entwickelten Lehrgefüge können wir mehrere Elemente unterscheiden.

Zunächst eine Lehre über die „neue Gerechtigkeit" oder Sittlichkeit. Diese ist geschlossen im 5. Kapitel der Bergpredigt; den sog. Antithesen niedergelegt. Im wesentlichen rezipiert dieses Stück treu die Grundsätze der eschatologisch-gerichteten, weltabgewandten ersten Christen. Nach wie vor steht Versöhnlichkeit, absolute Wahrhaftigkeit, Reinheit im Verkehr der Geschlechter, die Überwindung des Bösen durch die Liebe im Zentrum der Ethik. Und doch hat die Entwicklung bereits zu einer gewissen Veräußerlichung und kasuistischen Verkleinerung des großen, absoluten Imperativs geführt. Vor allem wird die „neue Gerechtigkeit" als eine der pharisäischen Ethik nicht mehr absolut entgegengesetzte, sondern sie nur im Ernst der Gesetzeserfüllung überbietende dargestellt (5, 19. 20) und somit der „gesetzliche" Gesichtspunkt auch in die Gemeindeethik eingeführt. In die Warnung vor der Bosheitssünde (5, 21 f.) ist ein kasuistisches Schema eingedrungen. Die Forderung der absoluten Unlöslichkeit der Ehe und Gleichstellung der Frau verliert durch eine Klausel ihre ursprüngliche Hoheit und Wucht (5, 33). Auch der Ersatz des Eides durch die Beteuerungsformeln, das doppelte „Ja" oder „Nein" (5, 37), entspricht schwerlich der ursprünglichen Meinung des Spruches (vgl. Jak. 5, 12). Das Gebot der Feindesliebe dagegen tritt noch in seiner ganzen ursprünglichen unverminderten Hoheit entgegen, freilich ist auch dieses mit Zusätzen versehen, die dem Bewußtsein der Christen eine neue, von der Umgebung scharf abgegrenzte Gemeinschaft zu bilden

und auf einen höheren Lohn als die Heiden und Zöllner Anspruch zu haben, entsprungen sind (5, 46 f.). Ein weiteres Element des Lehrgebäudes ist das Lehrstück von den neuen Formen der Frömmigkeit (6, 1—18). In Anlehnung an die traditionelle semitische Dreiteilung: Almosen, Gebet, Fasten wird im allgemeinen der gemeinchristliche Standpunkt der absoluten Verinnerlichung deutlich hervorgekehrt. Das Lohnschema beginnt freilich auch hier schon einzudringen. Eine gewisse Veräußerlichung kündet sich schon in den Einleitungsworten zum Herrengebet: „darum sollt ihr also beten" (6, 9) an, die eigentlich dem vorhergehenden Gedanken 6, 8 widersprechen und beweisen, daß man begann, auf den geheiligten Wortlaut des Gebets Gewicht zu legen, wenn auch noch nicht in jener schon absolut gesetzlichen Weise, der wir etwas später in der Didache begegnen (Did. 8, 2). Auch das Fastengebot Matth. 6, 16—18 ist von der ursprünglichen Ablehnung der äußeren Handlung um ein bedeutendes abgerückt.

Dieser neuen Sitten- und Frömmigkeitslehre entspricht weiter die Auffassung Jesu als des neuen Gesetzgebers und Gesetzesvollenders, wir können auch sagen: des neuen Religionsgründers. Das wird in deutlichem Parallelismus zwischen Jesus und Moses, dem Begründer der alttestamentlichen Religion, durchgeführt. Wie die Gesetzgebung durch Mose, so ist auch die neue durch Jesus vom Berge erfolgt (5, 1 ff.). Wie Moses seine Sendung durch entsprechende Wunderzeichen beglaubigt, so auch Jesus. Wie Moses 12 Kundschafter ausgesondert und sie ausgesandt hat, so Jesus seine 12 Jünger. Nicht als Gesetzeszerstörer, sondern als Gesetzesvertiefer und -vollender ist Jesus aufgetreten. Das zeigt sich in seiner Gesetzes- und Schriftkenntnis, in der er die jüdischen Schriftlehrer bei weitem übertrifft (Matth. 22). Hat wohl je einer vor ihm in so schlagender Weise aus der Schrift den Messias als Gottes- und Davidsohn erwiesen (22, 41 ff.), oder wie er die Quintessenz des Gesetzes in wenigen Worten erfaßt und dargelegt (22, 34 ff.)? Vergeblich versuchen die Gesetzeslehrer der Pharisäer und Sadduzäer gegen ihn aufzukommen — durch seine überlegene Schriftkunde und Rede macht er sie verstummen (22, 34. 46).

Auch als Weisheitslehrer übertrifft er alle. Das wird mit unwidersprechlicher Deutlichkeit in den 7 Gleichnissen vom Himmelreich gezeigt (Matth. 13). Ein idealer Schriftgelehrter, versteht er und die in seinen Fußtapfen wandelnden Jünger nicht nur Neues zu künden, sondern auch Altes in neues Licht zu rücken und sich dienstbar zu machen (13, 51 f.).

Jedoch nicht nur Gesetzgeber und Weisheitslehrer ist Jesus, sondern auch der messianische König, der Davids- und Gottessohn,

in dem alle alttestamentlichen Verheißungen und Weissagungen ihre Erfüllung finden. Wohl an die 20 Stücke aus dem Leben und Wirken Jesu werden genannt, in denen der Evangelist die strikte Erfüllung alttestamentlicher Schriftstellen erblickt (vgl. die stereotype Formel „damit erfüllet würde“ und ähnliche sinnesverwandte Wendungen). Es gibt kaum einen bedeutungsvollen Zug aus der Geschichte Jesu, der nicht einer alttestamentlichen Weissagung entspricht. Die Jungfrauengeburt und Herkunft aus dem Geschlechte Davids, Bethlehem als Geburtsort, das Kommen der heidnischen Weisen und die Darbringung der Gaben, die Bluttat des Herodes und Flucht nach Ägypten, das Auftreten des Täufers und die Wirksamkeit Jesu auf halbheidnischem Gebiet, die Befreiung der Kranken von ihren Gebrechen, die Enthüllung der Geheimnisse des Himmelreichs, der messianische Einzug in Jerusalem, die Tempelreinigung, der Lobpreis der Kinder und eine ganze Reihe von Einzelzügen der Leidensgeschichte — alles wird mit alttestamentlichen Stellen belegt. So wird die ganze Geschichte Jesu mit Hilfe einer christlichen Schriftgelehrsamkeit mit apologetischem Lehrgehalt durchsetzt, weiter ausgebaut und gestützt, mit der deutlichen Absicht, die größten Gegner des Christentums, die jüdischen Gesetzeslehrer mit ihren eigenen Waffen und auf ihrem eigensten Gebiet zu schlagen. Wie stark das apologetische Moment in der Traditionsbildung geworden war, zeigt am deutlichsten das Reagieren auf die Verleumdungen und Angriffe, die in dieser Zeit seitens der Synagoge gegen wichtige Stücke des Christentums in Umlauf gesetzt sind. Der Schmähung der niederen Herkunft Jesu begegnet man durch den Erweis seiner Abstammung von Abraham und David (vgl. den Stammbaum Matth. 1, 1—16), den Verdächtigungen in betreff seiner Geburt — durch die Erzählung von der Engelsbotschaft an Joseph, durch welche er von der wunderbaren Empfängnis Kenntnis erhält, den Lügengerüchten über den Raub der Leiche Jesu — durch den Bericht über die Versiegelung des Grabes und die Anstellung der Grabeswächter (27, 62 ff.), sowie ihre spätere Bestechung seitens der jüdischen Obrigkeit (28, 11—15). So zeigt sich deutlich, daß eine Reihe von christologischen resp. messianologischen Glaubenssätzen, zu denen vor allem die Lehre von der Jungfrauengeburt, von der Abstammung von David und dem verhüllten Königtum, von der leibhaftigen Auferstehung und anderes gehört, bereits im Begriff sind zu einem unveräußerlichen Besitz der Großkirche zu werden.

Ganz dasselbe, was wir auf dem Gebiete der Sittenlehre und der Christologie festgestellt haben, läßt sich auch hinsichtlich der Auffassung von den letzten Dingen sagen. Auch hier ist anstelle des unreflektierten Glaubens und der brennenden Sehnsucht der ersten

Zeugen eine lehrhafte Betrachtung der Dinge getreten, und zwar wiederum nicht ohne Einwirkung des rabbinischen Geistes. Für ausgemacht gilt die schon bei Markus auftretende Erkenntnis, daß das Ende nicht eintreten kann, bevor die Missionsbotschaft an alle Völker ergangen ist (24, 14. 28, 19), wird doch auch das Weltgericht ein Gericht über alle Nationen des Erdkreises sein (24, 31. 25, 32), denen somit zuvor die Möglichkeit geboten werden muß, sich für oder gegen Christus zu entscheiden. Diejenigen, welche ihn angenommen und sich in der Tat zu ihm bekannt haben, erwartet das Paradies, die sich abweisend verhalten haben, ewige Verdammnis (25, 46). Dieser Gedanke vom doppelten Schicksal im Jenseits ist zu einem Hauptstück der kirchlichen Lehre geworden und die Vorstellung von den ewigen Höllenstrafen, die früher nur gelegentlich in bildhaft-prophetischer Art aufgetreten war, erhält von nun an ihren unveräußerlichen Platz in der Dogmatik.

Das sind nur einige Beispiele dafür, wie stark die Matthäusschicht bereits vom unreflektierten, an keine Satzungen gebundenen Geist- und Gebetschristentum der ersten Jahrzehnte abgerückt ist. Freilich hat sie sich in weitem Maße das universalistische Erbe der siegreichen hellenistischen Richtung anzueignen verstanden, z. B. in der Anschauung von der Missionierung aller Völker, der absoluten Verwerflichkeit des jüdischen Nationaldünkels, der Verkehrtheit der äußeren Waschungen, der Sabbatgebote u. a. mehr, — auch die Anschauung von der Jungfrauengeburt weist auf enge Berührung mit dem Hellenismus resp. Synkretismus. Dazu kommt die scharfe Kampfesstellung gegen das orthodoxe palästinensische Judentum. Und doch hält nirgends in der synoptischen Überlieferung so offensichtlich wie hier echt jüdischer Geist mit seiner Hochschätzung der Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeskunde, seiner Unterscheidung von „klein“ und „groß“, seiner juristisch formulierten Vergeltungslehre, seiner Abgrenzung der „Gemeinde Gottes“ gegen die „Heiden und Zöllner“ seinen Einzug ins Christentum.

6. Schlußergebnisse.

Die Religion des Urchristentums und Jesus.

In kurzen Zügen ist versucht worden, die verschiedenen Ausprägungen urchristlichen Gemeinschaftsgeistes, wie sie sich dem Auge des Evangelienforschers von heute darstellen, vorzuführen.

Als ein Mangel könnte es erscheinen, daß die Einordnung der erschlossenen urchristl. Glaubens- und Lebensformen in den Rahmen des äußeren raumzeitlichen Geschehens unsicher und unvollkommen war. Jedoch muß dieser Mangel unserer geringen Kenntnis dieser

Realien sowie dem gegenwärtigen Stand der Forschung zugute gehalten werden.

Ferner könnte man uns vorhalten, warum wir nicht unsere drei Entwicklungsstufen durch eine vierte, die uns aus der johanneischen Überlieferung als neue Sonderprägung des Urchristentums entgegentritt, vervollständigt hätten. Diese hätte mit der palästinensischen — die Einstellung auf die jenseitige Welt, mit der hellenistischen — den Universalismus, mit der Matthäusschicht — den Gedanken von Christus, als dem Gründer der (hier freilich vergeistigten) Kirche gemein, bedeutete aber zugleich mit ihrer Hineinbeziehung des gnostischen Ideenkreises und mystischen Verinnerlichung etwas durchaus Neues. Einen solchen Versuch wagen, hieße indessen der Spezialforschung, die gerade wieder einmal in diesen Fragen am Werk ist, durch vage Vermutungen vorgreifen.

Aber auch ohne ein Eingehen auf den johanneischen Überlieferungskomplex ist es deutlich, daß die gemeindegeschichtliche Interpretation der Evangelientradition vieles zu einem besseren und reicheren Verständnis der Anfänge des Christentums beitragen kann.

Es wird ersichtlich, daß Paulus und die Apostelgeschichte keineswegs ein erschöpfendes und absolut einwandfreies Bild urchristlichen Lebens zu geben vermögen. Die Mannigfaltigkeit der Formen ist größer und ihre Geschichte komplizierter gewesen, als es namentlich die Apostelgeschichte ahnen läßt. Das Bemühen, den Inhalt der neuen Gottesoffenbarung in den Formen menschlichen Lebens und Denkens darzustellen, hat schon früh zu einer Vielheit der Auffassungen geführt. In unmittelbarer Nähe der kindlich-gläubigen eschatologischen Erwartung des Menschensohnes bricht sich ein stürmisches Geisteschristentum Bahn, neben der fast weltflüchtigen Loslösung vom Irdischen steht der Glaube an die weltumwandelnde Kraft der erbarmenden und helfenden Liebe. Und inmitten einer weltoffenen Geistesrichtung entstehen unverkennbare Tendenzen des Zusammenschlusses zu einer durch geistliche Amtsträger regierten, statutarisch verfaßten Kirche mit fast orthodoxem Lehrgepräge. Dabei glaubt eine jede dieser Formen sich mit demselben Recht auf die authentische Heilsbotschaft Jesu, auf seine Weisungen und sein Prophetenwort berufen zu können, sei es für die Erwartung der Parusie in wenigen Jahren, oder für die weltweite Perspektive des Missionswerkes, für die Anwendung des Kirchenbannes sowohl wie für rückhaltslose Bereitschaft zur Versöhnung und Vergebung.

So erwächst organisch die Frage, welche der Hauptausprägungen — allein die rigorose gesetzliche Jakobusrichtung hat, wie wir sahen, in der Tradition keine nennenswerten Spuren hinterlassen — den Geist Jesu am besten reproduziert, ihn am wenigsten verfälscht, die ursprünglichen Tendenzen am folgerichtigsten zur Entfaltung gebracht hat.

Bei der Beantwortung dieser Frage, die sich unausweichlich jedem Erforscher des Urchristentums aufdrängt, ist man vielfach so verfahren, daß man einfach eine der Sonder-Ausprägungen mit dem ursprünglichen Evangelium Jesu verwechselt, ihm gleichgesetzt hat. So neuerdings Albert Schweitzer, wenn er die radikaleschatologische Einstellung und Messiasdogmatik der ältesten palästinensischen Schicht schlechthin für die Botschaft des Urhebers selbst genommen hat. So auch viele kirchlich-konservativ eingestellte, namentlich katholische Theologen, wenn sie dasselbe mit der Auffassung des Mattäusevangeliums getan haben. Es ist ja nur allzuverständlich, daß die Versuchung, in einer schriftlich fixierten Textschicht der Evangelien den adäquaten Ausdruck des Wesens Jesu zu finden, immer wieder auch an Fachtheologen herangetreten ist. Indessen behält auch in diesem Fall das Wort recht: das Reich Gottes kommt nicht „mit äußerlichen Gebärden", auch kann man nicht sagen: siehe, hier oder da ist es. Liegt es doch so, wie wir sahen, daß sich zwar alle sekundären Traditionsbildungen am Urheber entzündet und — in dem einen Fall mehr, in dem andern weniger — an ihm Rückhalt gesucht haben, ihn aber in keinem Fall einfach wiederholt haben. Der tiefste Wesensgehalt seiner Heilsbotschaft ist als etwas Transcendentes, jenseits der Handgreiflichkeit Liegendes, empfunden worden, das nur erlebnismäßig, nicht lehrhaft erfaßt werden kann, und daher die Bekenner seines Namens in jeder neuen zeitgeschichtlichen Situation von neuem vor die Aufgabe stellt, den Erlebnis- und Glaubensinhalt in einer neuen Lebenshaltung, in neuen Glaubensaussagen und Lebensformen darzustellen.

Der Ueberblick hat uns gezeigt, daß es bereits im Laufe der beiden ersten Generationen in diesem Sinn zu mehreren deutlich unterschiedenen Auffassungstypen gekommen ist, die traditionsbildend gewirkt haben.

Der erste typische Versuch, das Wesen der neuen Religion in der Form zeitgeschichtlichen Verstehens darzustellen, trat uns in der konsequent eschatologischen Lebenshaltung entgegen. Für ihn lag die absolute Erfüllung, das Kommen Gottes zum Menschen, in dem Aufhören dieser Zeitlichkeit, in der mit dem Ende zusammenfallenden „Parusie" des Menschensohnes. Konsequenter Weise mußte sich das auf dieser Erde in einer aus der kolossalen seelischen Spannung erwachsenden radikalen Loslösung von der „Welt", von Heimat, Besitz und Vaterland, ja Weib und Kind zeigen. Diese gesamte Einstellung hat, wie das kaum zu bezweifeln ist, irgendwie tatsächlich an die Botschaft Jesu angeknüpft, hat aber gleichzeitig, wie das aus mehreren Beispielen hervorging, zu einer starken Verschiebung des Akzents und einer apokalyptischen Verengung des ursprünglichen

Sinns, nicht selten sogar zu einem vollständigen kindlich-naiven Mißverstand und irdisch-fleischlichen Entstellungen geführt.

Ein zweiter Typus sah die anbrechende „Soteria", das rettende Sich-Auftun der Himmelspforten bereits in der Gegenwart und zwar vor allem da zur Wirklichkeit geworden, wo verirrte Menschenherzen in bitterer Reue zerbrechen, um aus Gnaden ein neues Dasein geschenkt zu bekommen, wo also Kranke gesund, Arme reich und Tote lebendig werden, wobei diese Vorgänge vorwiegend diesseitig und innerlich im Rahmen des alltäglichen Weltgeschehens erlebt wurden. Die Überwinduug aller menschlichen Schranken, die gesetzliches Wesen, Selbstgerechtigkeit, Vorurteil, Sprache, Geschlecht und dergl. unter den Völkern der Erde aufgerichtet hatten, oder anders ausgedrückt, der sieghafte Universalismus des Heils wurde hier zum Erweis seiner Wahrheit. In dem Erlebnis, wie sich der Heilige zum Sünder neigt, hat dieser Typus ein Stück des ursprünglichen Wesens wohl besser als die anderen ergriffen und für immer festgehalten, wenn auch manchmal die Begegnung mit dem Heiligen zu einem schönen Gefühl verflacht worden sein mag.

Dem dritten Typus erscheint infolge eintretender Herabminderung der ursprünglichen Kraft das Endliche allzu verderbt, um das Ewige a u f n e h m e n zu können. Selbst die gläubige Schar derer, die sich einst „Heilige" nannten, ist mit Unkraut und Fäulnis durchsetzt. Das Himmelreich kann fortan nicht mehr direkt, sondern nur indirekt, durch Vermittelung heiliger Institutionen zu den Menschen kommen. Die von Christus gewollte Kirche mit ihrer Lehre und ihrem Gesetz, ihren heiligen Stiftungen und dem Amte der Schlüssel ist die Form, durch die das göttliche Heil vermittelt werden kann. Amtsgewalt, Sakramente, Lehre und Gesetz sind im Begriff zu den legitimen Trägern des nunmehr nicht mehr frei flutenden, sondern an diese Institutionen gebundenen Geistes zu werden. Das „ewige Leben" ist nur als Lohn für den Gehorsam erreichbar. Trotz und in dieser institutionellen Verkleidung hat sich jedoch auch hier noch deutlich der ursprüngliche h e i l i g e E r n s t d e r E n t s c h e i d u n g, an der das absolute Schicksal des Menschen hängt, erhalten.

Wir können demnach sagen, daß in Beziehung zum Ursprünglichen uns auf jeder Stufe sowohl erlebnismäßiges Verstehen als phantasierendes und reflektierendes Mißverstehen begegnet, freilich nicht überall in der gleichen Mischung.

Das ursprüngliche heilbringende Wesen hat sich demnach stufenweise und weil stufenweise, auf jeder einzelnen Stufe in einer besonderen Strahlenbrechung dargestellt. Alle Stilarten der literarischen Form — Weisheitsspruch, Prophetenwort, Streitrede, Apophtegma, Wundererzählung, Kultlegende, ebenso alle Lebens- und Glaubens-

formen der Gemeinde, sind als solche unvollkommene Versuche, das Wesen der Gottesoffenbarung zu fassen und in der Welt der Erscheinungen darzustellen und wirksam zu machen. Als ein kindliches Stammeln vom Absoluten ist es zu beurteilen, als ein Reden in Zungen, das uns vielfach verwirrend klingen mag wegen seiner Vieldeutigkeit und fremdartig, weil es zum Teil Laute einer vergangenen Welt sind, aus denen es sich zusammensetzt. Indessen führt uns durch diese widerspruchsvolle Buntheit und Unvollkommenheit des Ausdrucks und Fremdheit der Erscheinungen der Weg zum Urheber. Dem Versuch einer wissenschaftlichen Erfassung Jesu hat daher stets die Vertiefung in den Glauben und die Lebensformen der Gemeinde, wie sie uns aus der Evangelientradition entgegentreten, vorauszugehen, aus denen sein Wesen und Wirken, wenn auch nur in Umrissen, noch erkenntlich ist. Und man wird vielleicht zu dem Schluß kommen, daß insbesondere da, wo der Einzelne am unerbittlichsten vor die Entscheidung gestellt ist, wo die große Spannung zwischen Gott und Mensch, dem Heiligen und dem Sünder am stärksten empfunden und zugleich am innigsten überbrückt ist, indem die heilige göttliche Liebe ohne jede Vermittlung menschlicher Lehren und Institutionen sich zum Geringen neigt, das ursprüngliche Wesen des Urhebers uns noch heute am reinsten und kräftigsten entgegentritt.

formen der Gemeinde, sind als solche unvollkommene Versuche, das Wesen der Gottesoffenbarung zu fassen und in der Welt der Erscheinungen darzustellen und wirksam zu machen. Als ein kindliches Stammeln vom Absoluten ist es zu beurteilen, als ein Reden in Zungen, das uns vielfach verwirrend klingen mag wegen seiner Vieldeutigkeit und fremdartig, weil es zum Teil Laute einer vergangenen Welt sind, aus denen es sich zusammensetzt. Indessen führt uns durch diese widerspruchsvolle Buntheit und Unvollkommenheit des Ausdrucks und Fremdheit der Erscheinungen der Weg zum Urheber. Dem Versuch einer wissenschaftlichen Erfassung Jesu hat daher stets die Vertiefung in den Glauben und die Lebensformen der Gemeinde, wie sie uns aus der Evangelientradition entgegentreten, vorauszugehen, aus denen sein Wesen und Wirken, wenn auch nur in Umrissen, noch erkennbar ist. Und man wird vielleicht zu dem Schluß kommen, daß insbesondere da, wo der Einzelne am unerbittlichsten vor die Entscheidung gestellt ist, wo die große Spannung zwischen Gott und Mensch, dem Heiligen und dem Sünder am stärksten empfunden und zugleich am innigsten überbrückt ist, indem die heilige göttliche Liebe ohne jede Vermittlung menschlicher Lehren und Institutionen sich zum Geringen neigt, das ursprüngliche Wesen des Urhebers uns noch heute am reinsten und kräftigsten entgegentritt.

Griechisch-Deutsches Wörterbuch

zu den Schriften des Neuen Testaments

und der übrigen urchristlichen Literatur

von

Prof. D. Walter Bauer Göttingen

Zweite, völlig neugearbeitete Auflage zu

Erwin Preuschen's Griechisch-Deutschem Handwörterbuch

740 Seiten, zweispaltig, in Groß-Lexikon-Format 1928

Geheftet 34.50 Mark, geschmackvoll gebunden 38 Mark

Es ist mir, der ich mit diesen Studien so sehr verwachsen bin, eine ganz besondere Freude, aussprechen zu können, daß Walter Bauer eine ganz ausgezeichnete Arbeit geleistet hat. (Prof. Deißmann in der Deutsch. Lit.-Ztg.)

Das Neue Testament

nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt

von

Prof. D. Oskar Holtzmann Gießen

Kommentar zum Neuen Testament. 1040 Seiten in Lexikon-Format

Zwei Bände. 1926. Geheftet 27 Mark. In 2 Ganzleinenbänden 33 Mark

Eine solche Erklärung des N. T. ist schon lange als ein starkes Bedürfnis empfunden und auch schon oft als ein großes Erfordernis bezeichnet worden.
(Theol. Literaturbericht.)

4: # Vom Werden der neuen Gemeinde

von

1925 Pastor D. **Ludwig Heitmann** Hamburg 80 Pfge.

Diese eindrucksvoll geschriebene Arbeit behandelt die Voraussetzung der neuen Gemeinde, die Stadien des neuen Werdens, ferner die gegenwärtig so lebendige Frage nach dem Objektiven und der Beziehung der Gemeinde zu ihm.

5: # Das Religiöse in der neuesten lyrischen Dichtung

von

2.70 Mk. Pfarrer Lic. **W. Knevels** Heidelberg Geb. 4 Mk.

Hier hat ein Theologe, der offenbar seinen Stoff ganz und gar beherrscht, eine Auswahl der neuesten Lyrik von 90 Dichtern gegeben oder sie doch in einem knappen Zitat charakterisiert. Der literar. Kenner setzt uns nicht allzu Bekanntes vor, sondern fast durchweg auch dem Gebildeten selten zu Gesicht Kommendes.

6: # Religionswissenschaft und Psychanalyse

von

1927 Pfarrer Dr. **Oskar Pfister** Zürich 1 Mk.

Das Verlangen des Seelsorgers muß darauf gerichtet sein, eine Methode zu gewinnen, die ihm vergönnt, die Zusammenhänge der religiösen Prozesse bis unter die Schwelle des Bewußtseins zu verfolgen. Das psychanalytische Verfahren bietet sich diesem Verlangen an.

7: # Der Gottesdienst der Synagoge

Sein Aufbau und sein Sinn

Mit ausgewählten Gebeten von

2.70 Mk. **Else Schubert-Christaller** Geb. 4 Mk.

Vielen sind die Religionsformen des mit ihnen zusammen lebenden heutigen Judentums unbekannt. Und doch ist hier eine religiöse Welt voll Kraft und Eigenart, aus dem Geist der Psalmen geboren, gestaltet durch die einzigartigen Schicksale des jüdischen Volkes.

892095

Kundsin
Urchristentum im
lichte der evangelien forschung

S. Gardin

Alttestamentlich

1: **Das Buch**

von

1926 Prof. D. Dr. **Walter Baun**

Die Schrift zeigt, wie das Buch Daniel
sammenhang mit moderner Altertums- und

Neutestamentlic

1: **Die Erforschung der syn**

von

Prof. D. **Rudolf Bul**

2. verbesserte Auflage –

Eine ausführliche durch eine Fülle vo
der modernen stilkritischen Fragestellungen

1: Religionsphilosoph

Friedrich Nietzsche und da

von

1926 Prof. Lic. **Th. Oden**

Hat Nietzsche zu dem heutigen Christen
kämpft und sich neu auf seine Weltaufgabe
stellen und eine Antwort zu geben, ist der

2: **Vom Gott im**

von

1926 Prof. D. **Wilhelm**

Die Schrift wendet sich gegen den Pe
welche mit ihrem logisch-dualistischen Distan
den haltsuchenden Menschen auf das Vielleich
Überlieferung. Sie zeigt dem gegenüber, da
Diesseitigen zwar für die Logik ein Absur
auf das lebendige Menschsein aber, welches n
keit und -wahrheit wird, die ein Menschen

elt der Re

mentliche Reihe:

uch Daniel

von

Baumgartner Gießen 1 Mk.

ch Daniel von der neuesten Forschung im Zu-
ms- und Religionswissenschaft verstanden wird.

---

amentliche Reihe:

er synoptischen Evangelien

von

lf Bultmann Marburg

flage — 1929 — Im Druck

Fülle von Beispielen verdeutlichte Darstellung
ellungen und Forschungsmethoden.

---

philosophische Reihe:

nd das heutige Christentum

von

Odenwald Heidelberg 70 Pfge.

n Christentum, das um eine neue Sinngebung
ltaufgabe besinnt, Beziehung? Diese Frage zu
, ist der Zweck dieser Schrift.

---

t im Menschen

von

helm Bruhn Kiel 1.80 Mk.

den Pessimismus der dialektischen Theologie,
chen Distanzbegriff die Welt gottleer macht und
s Vielleicht verweist oder auf die garantierende
nüber, daß die Immanenz eines Jenseitigen im
ein Absurdum ist, in der denkenden Besinnung
welches mehr ist als Logik, zur Grundwirklich-
Menschenleben tragen kann.